

School of Theology at Claremont



1001 1338364

BS
2695
K5

A 20871

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Luina 1905.

Brief an die Epheser.

Amor, 1905.

915
5

Der
Brief an die Epheser.

Erläutert

von

Albert Klöpfer,

Dr. u. Prof. d. Theol. a. d. Univ. Königsberg i. Pr.



Göttingen,

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht.

1891.

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Vorwort.

Die nachfolgende erläuternde Schrift des Verfassers über den Epheserbrief verfolgt den Zweck, einer Aufgabe zu genügen, die derselbe in seinem Kommentar über den Kolosserbrief (Berlin 1882) begonnen und deren Weiterführung und Abschluss er in dem ersten Paragraphen jener Schrift in Aussicht gestellt hatte. Wenn die Fortsetzung des dort in Angriff genommenen Unternehmens, die Entstehungsverhältnisse der beiden verwandten Schriftstücke näher zu ergründen und festzustellen, nach Anlage und Ausführung nicht ganz im Sinne des im voraus angekündigten Planes hier erfolgt, so ist der Grund davon nicht zum geringsten Theile in Umständen zu finden, die ausserhalb der persönlichen Neigung des Schreibenden liegen und von dort her hemmend auf ihn einwirkten. Trotzdem giebt sich der Verfasser der Hoffnung hin, in der, wenn auch verkürzten, Darlegung seiner Ansichten der Sache nach das gegeben zu haben, was sich ihm als Resultat mehrjähriger Forschungen über das in Rede stehende Problem erschlossen hat, und was wenigstens als ein brauchbares Material für die fernere Durcharbeitung der in Frage stehenden Gegenstände von seinen Nachfolgern verwendet werden könnte.

Es bleibt mir nur noch übrig, meinen jungen Freunden, vor allem Herrn cand. theol. Paul Wagner, deren Unterstützung es mir ermöglicht hat, dem von mir einst unter günstigen natürlichen Bedingungen angesammelten und zum Theil schon verarbeiteten Stoff die vorliegende litterarische Form zu geben, meinen herzlichsten Dank zu sagen, nicht minder den verehrten Herren Kollegen, welche die Korrektur beaufsichtigt haben.

Königsberg i. Pr., den 9. März 1891.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
I. Einleitung	1—35
§ 1. Allgemeines. Bestimmungs-Ort resp. -Sphäre . .	1—8
§ 2. Echtheit	9—17
§ 3. Zweck des Briefes	17—26
§ 4. Mittel zur Verwirklichung des Zwecks	26—29
§ 5. Zeitbestimmung. Resultat	30—35
II. Exegetische Erörterung	36—201

Berichtigungen.

- S. 1, Z. 7 v. u. lies: den statt dem.
 S. 2, Z. 13 v. u. lies: 16, 10 statt 6, 10.
 S. 3, Z. 8 v. o. lies: einst statt nicht.
 S. 10, Z. 10 v. o. ist *πολιτεία*, welches noch einmal im N. T.: Act. 22, 28 (in der Bdtg. „Bürgerrecht“) vorkommt, zu streichen und unter die folgd. Rubrik der bei *Paulus* nicht vorkommenden W.W. aufzunehmen.
 Z. 1 v. u. lies: 5, 32 statt 5, 29.
 S. 11, Z. 5 v. o. ist im Interesse grösserer Deutlichkeit hinter: Briefe, einzuschalten: im Vergleich mit dem paulinischen Sprachgebrauch.
 Z. 18 v. u. lies: *ναὸς ἁγ. ἐν κυρίῳ* (2, 21) statt: *ναὸς ἐν πνεύματι* (ibid.).
 Z. 17 v. u. lies: (3, 5) statt (ibid.).
 Z. 7 v. u. lies hinter *γινώσκοντες*: 5, 5, statt: ibid.
 S. 29, Z. 12 v. o. ist hinter: nur einzuschalten: 1, 8 (*ἐν πνεύματι*) und.
 Z. 13 v. o. lies: 1, 9; 3, 16, statt 1, 7; 3, 19.
 Z. 15 v. o. ist 5, 9 zu streichen.
 S. 37, Z. 9 v. u. ist hinter: sita einzuschalten: 1, 12.
 S. 44, Z. 20 v. o. ist hinter: Antwort einzusch.: der.
 S. 45, Z. 15 v. u. lies: Band, statt: band.
 S. 49, Z. 4. v. o. lies: jenem, statt: jenen.
 S. 64, Z. 20 v. o. lies: kraft, statt: Kraft.
 S. 68, Z. 8 v. u. lies: 105, statt: 705.
 S. 69, Z. 9 v. o. lies: indem, statt: in dem.
 Z. 11 v. o. lies: Seite, statt: Seele.
 S. 79, Z. 23 v. u. vgl. zu *πολιτεία* das zu S. 10, Z. 10 v. o. Bemerkte.
 S. 84, Z. 12 v. u. ist hinter: Benutzung einzuschalten: von.
 S. 98, Z. 18 v. o. lies: Missionskreise, statt: Messiaskreise.
 S. 104, Z. 14 v. u. ist *ὁ* wegzulassen.

Einleitung.

§. 1. Allgemeines. Bestimmungs-Ort resp. -Sphäre.

a) Ephesus.

Demjenigen, der sich die Aufgabe stellt, die Verhältnisse zu erforschen, unter denen der kanonische Epheserbrief entstanden ist, stellen sich bei diesem Bemühen von vorneherein ungleich grössere Schwierigkeiten in den Weg, als diejenigen sind, welche bei einem analogen Verfahren gegenüber dem Colosserbrief sich vorfinden. Im letzteren Schreiben ist die Adresse textkritisch vollkommen feststehend; die Veranlassung des Briefes ist deutlich angegeben; der Zweck stellt sich in der zu bekämpfenden Irrlehre durchaus klar vor Augen; die Person des Schreibenden tritt aus einer bekannten Umgebung markant heraus (1, 1; 4, 7 ff.). Mit allem diesem verhält es sich anders bei dem Epheserbrief. Der Bestimmungsort dieses Schreibens ist wegen des in der Adresse textkritisch nicht feststehenden ἐν Ἐφέσῳ (1, 1) dem Zweifel unterworfen. Eine Veranlassung zum Sichinbeziehungsetzen des Verfassers zu den Lesern ist nicht bemerklich gemacht. Der Zweck des Schreibens ist direkt nicht hervorgehoben. Die Personalien (1, 1; 3, 2—10; 6, 21. 22), die der Verfasser giebt, sind weit allgemeiner und unbestimmter als die, welche der Colosserbrief bietet. Demzufolge hat eine Einleitung in den Epheserbrief mit weit mehr unbekannten Grössen zu rechnen, als wie dies bei einer solchen in dem Colosserbrief der Fall ist.

Was zunächst den Bestimmungsort anlangt, so wusste das gesammte kirchliche Alterthum, mit Einer Ausnahme, nicht anders, als dass derselbe vom Apostel Paulus an die Christen in *Ephesus* gerichtet sei. In sämtlichen Handschriften des Urtextes wie der Übersetzungen desselben giebt der τίτλος, titulus demselben die Richtung nach Ephesus. Auch bezeichnen

nahezu alle der uns erhaltenen Handschriften in der Adresse Ephesus als Wohnort der Leser, und hat man sich bis an die Grenze der neueren Zeit in diese Adresse zu finden gewusst. Freilich, tritt man nun mit der Erwartung an die Lektüre unsres Briefes heran, dort so konkrete Beziehungen des Paulus zu einer Gemeinde anzutreffen, in der er länger, als in der korinthischen gearbeitet hatte (Act. 19, 8. 10; 20, 31), wie sie uns aus den an diese gerichteten Briefen reichhaltig und plastisch entgegentreten, so findet man sich sehr getäuscht. Vielmehr ist das Verhältniß des Verfassers zu seinen Lesern, die nach der Apostelgeschichte aus Juden- und Heidenchristen gemischt waren (Act. 19, 8—10. 17), die jedoch von unserem Verfasser als *ἑθνη* bezeichnet werden (2, 11; 3, 1; 4, 17; vgl. auch 1, 13; 2, 1—3. 12—13. 17 a. 19; 4, 18; 5, 9) das denkbar unbestimmteste. Derselbe hat nur von dem Glauben und der allseitig bewährten Liebe der Leser *gehört* (1, 15). Er spricht es als etwas Bedingtes aus, ob die Adressaten von der ihm von seiten Gottes verliehenen Anordnung der Gnade in Beziehung auf sie vernommen haben (3, 2). Ebenso ist der Verfasser wenigstens nicht ganz sicher darüber, ob die Leser über die heilsmittlerische Bestimmung Christi eine dem Thatbestande entsprechende richtige Kunde erlangt haben (4, 20 f.). Mag bei diesem in den bezüglichen Conditionalsätzen Gesagten auch immerhin das Übergewicht nach der Seite der Wahrscheinlichkeit des Angenommenen sich hinneigen, so scheint doch wenigstens hierdurch das ausgeschlossen zu sein, dass der Autor unsres Briefes Jahre hindurch in der Gemeinde gewirkt hat und noch bis in die letzte Zeit seiner öffentlichen Amtsthätigkeit mit ihr in engster Beziehung geblieben ist. Ferner muss es auffallen, dass Paulus in der Adresse eines an die Epheser gerichteten Schreibens nicht den Timotheus zur Seite stehend hat, der doch mit ihm zusammen in der betreffenden Gemeinde gewirkt hatte (Act. 19, 22; 20, 4; 1. Cor. 4, 17; 6, 10), während derselbe doch, wie aus der Zusage des gleichzeitig geschriebenen Colosserbriefes erhellt, sich in der Umgebung des Paulus befand (Col. 1, 1). Um nun diese mit den thatsächlichen Verhältnissen so stark contrastierende Stellung des Paulus irgendwie begreiflich zu machen, sind freilich Versuche gemacht worden, den ephesinischen Gemeindekreis durch seit der letzten Anwesenheit des Apostels in der Stadt zahlreiche neu Bekehrte, oder durch Hinzunahme benachbarter Orte so zu erweitern, dass der Schreibende von dem ursprünglichen Grundstock der Gemeinde hätte Abstand nehmen und sich dieser neuephesinischen resp. asiatischen Genossenschaft der Gläubigen gegenüber Stellung geben und Fühlung nehmen können. Allein, solange man auch nur noch einen älteren von Paulus

selbst bekehrten Bestandtheil der Gemeinde annimmt, muss es trotz aller Wandlungen, die inzwischen in der ephesinischen Gemeinde vorgegangen sein könnten, immerhin als räthselhaft erscheinen, weshalb der Apostel mit keinem Worte auf frühere Erlebnisse, erzielte Erfolge in Ephesus zurückgreift, weshalb er keine Grüsse dahin bestellt, keine Belehrungen oder Weisungen an die dortigen Brüder richtet, die in irgend einer Verknüpfung mit dem ständen, was er selbst nicht persönlich dort aufgerichtet und angestrebt hätte. Bei so bewandten Umständen kann es nicht auffallend erscheinen, wenn heutigen Tages Ephesus als Bestimmungsort unseres Briefes nur noch von wenigen Kritikern festgehalten wird, und die Mehrzahl in anderer Weise die vorliegende Schwierigkeit der Ortsbestimmung des Briefes zu heben bemüht gewesen ist.

b) Laodicea.

Für diejenigen, welche in unserem Briefe keine irgendwie angemessene Beziehung des Paulus zur ephesinischen Gemeinde erblicken konnten, erschien es als eine erwünschte Überlieferung aus dem kirchlichen Alterthum, dass die Worte ἐν Ἐφέσῳ sich in manchen alten Handschriften nicht vorfanden. In diesem Sinne äussert sich *Basilius M.*¹⁾; das Fehlen der bezüglichen Ortsbestimmung setzt auch *Origenes*²⁾ voraus. Selbst die Art, wie sich *Tertullian* über die Ansicht Marcions von der Bestimmung des Briefes äussert³⁾, wird meistens so interpretiert, dass auch der zuvorgenannte Kirchenvater wenigstens nicht in allen ihm bekannt

¹⁾ Basilius M. c. Eunom. opp. I 254 ed. Garn.: . . ἀλλὰ καὶ τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων ὡς γνησίως ἠνωμένοις τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ἀνόμασεν, εἰπὼν „Τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.“ οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι, καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων εὐρήκαμεν. Vgl. Hieron. comment. ad h. l. Quidam curiosius, quam necesse est, putant ex eo, quod Mosi dictum est: Haec dices filiis Israel: qui est, misit me, etiam eos, qui Ephesi sunt sancti et fideles. essentiae vocabulo nuncupatos, ut ab eo. qui est, hi, qui sunt appellantur.

²⁾ Vgl. bei Ti. 8. II B S. 663.

³⁾ Tertullian adv. Marc. V, 11. Praetereo hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodiceanos c. 17. Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodiceanos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator. Nihil autem de titulis interest — Dagegen hat de Wette immer daran festgehalten, dass Tertullian dem Marcion nicht blos eine willkürliche Fälschung des Titulus, sondern auch der Zuschrift Schuld gegeben habe (s. Einl. in N. T. 6. A. S. 310 f.).

gewesenen handschriftlichen Exemplaren des Briefes in der Adresse desselben eine Lokalangabe gefunden habe. Endlich kann das gedachte Fehlen derselben wenigstens durch drei der uns noch erhaltenen alten Manuskripte des N. T. α^* B* 67** belegt werden.

Erhält man nun auf diese Weise einen freien Spielraum, um die ursprünglichen Adressaten irgendwo anders zu lokalisieren, so möchte es sich verlohnen, um dieser Aufgabe zu entsprechen, unsern Ausgang von der Ansicht Marcions zu nehmen, welcher allein in der ältesten Kirche in positiver Weise unsern Brief an eine andre als die ephesinische Gemeinde adressiert sein lässt¹⁾. Wenn nun dieser Gnostiker die Gemeinde zu Laodicea als diejenige namhaft macht, mit welcher sich Paulus in unserm Schreiben in Beziehung gesetzt habe, so erscheint diese Angabe auf den ersten Blick als eine solche, die wenigstens von keiner ganz gemeinen Kombinationsgabe Zeugnis ablegt. In dem Briefe an die Colosser nämlich werden dieselben von dem Apostel aufgefodert, den ihnen überbrachten Brief auch den Laodiceern zur Vorlesung zu überlassen, so wie sich den an die Laodiceer gerichteten Brief zu eigener Kenntnisnahme zu verschaffen (4, 16). Nun erscheint im Colosserbrief *Tychikus* als derjenige, welcher mit einer Mission des Apostels an die dortigen Gläubigen betraut ist (4, 8) und ihnen jedenfalls den für sie bestimmten Brief überbracht hat. Weiter könnte man die Annahme machen, dass derselbe Delegat des Paulus auch den Brief an die Laodiceer (Col. 4, 16) diesen letzteren zu übermitteln bestimmt gewesen sei. Nun erscheint im Epheserbrief der nämliche Tychikus mit einem Auftrage (Eph. 6, 21), der dem in Beziehung auf die Colosser bemerklich gemachten (Col. 4, 8) analog ist. Hieraus könnte man den Schluss ziehen, unser Epheserbrief sei derjenige, den laut des Wunsches des Apostels die Colosser sich aus Laodicea zur Kenntnisnahme kommen lassen sollten.

Indessen ist diese Combination doch deshalb unhaltbar, weil man von einem Briefe, der, nach Laodicea bestimmt, auch den Colossern zur Herbeischaffung und Lektüre empfohlen wird, erwarten sollte, dass er auch den Ort seiner ursprünglichen Bestimmung in der Adresse namhaft gemacht enthalten hätte. Aber abgesehen von diesem formalen Bedenken kann unser Epheserbrief mit dem im Colosserbriefe erwähnten Laodiceerbriefe nicht identisch sein, weil der Inhalt des ersteren nicht dem entsprechend ist, den man als solchen des Laodiceerbriefes laut bestimmten Äusserungen des Apostels im Colosserbriefe (Col. 2, 1; 4, 13) nothwendig voraussetzen muss. Jenem zufolge spricht Paulus von einer schweren Besorgnis, von welcher er wegen des

¹⁾ S. das oben gegebene Citat aus Tertullian.

von einer (im 2. Kap. näher gekennzeichneten) Irrlehre in Versuchung gebrachten Glaubens der Colosser und Laodiceer erfüllt sei. In aller Kürze zusammengefasst bestand die „Philosophie“ der Irrlehrer in Folgendem: Sie ging aus von der Voraussetzung, dass die in Phrygien vorhandenen Gläubigen, denen, wenn sie auch nicht von Paulus persönlich bekehrt waren, doch das Evangelium in paulinischer Form zugänglich gemacht war, noch nicht zum Vollmass christlicher Erkenntnis und Lebenspraxis gelangt wären. Um dieses Ziel zu erreichen, sei eine engere, mystische Gemeinschaft mit den Engeln erforderlich, durch deren Vermittelung das Gesetz gegeben, und denen als transcendenten Schutzgeistern des heiligen Volkes eine an das Gesetz irgendwie angeschlossene heilsmittlerische Funktion im Verhältnis zu Gott auch innerhalb der christlichen Sphäre reserviert bleiben müsse. In diesem durch die Engel den Gläubigen vermittelten Annäherungsprocess an Gott komme es vorzugsweise darauf an, dass das Fleisch durch Askese möglichst in seinen natürlichen Trieben geschwächt, die Heiligung durch eine enkratitische Lebensweise, deren Ideal ihnen aus Daniel 1, 8—21 vor Augen stand, und nach welcher Richtung hin sie auch in andern Stücken das Gesetz für die Praxis gedeutet haben werden, zur Darstellung käme.

Muss aller Berechnung nach in dem von Paulus geschriebenen Laodiceerbriefe auf die soeben kurz charakterisierte Irrlehre in analoger Weise wie im Colosserbriefe eine polemische Rücksicht genommen sein, und dürften wir mit Fug und Recht, falls unser Epheserbrief mit dem Laodiceerbriefe identisch sein sollte, in dem ersteren das Gleiche voraussetzen, so findet sich diese Voraussetzung hier nicht bestätigt. Eine über dem Leserkreis unsres Briefes als drohende Wolke schwebende Irrlehre ist dort nicht erkennbar. Von einer für die Leser bestehenden Gefahr, über die einfachen christlichen Lebenspflichten hinaus zu einer durch einen ekstatisch visionären Verkehr mit supranaturalen Geistern vermittelten asketischen Lebensrichtung verleitet zu werden, lässt sich im Epheserbriefe keine Andeutung entdecken.

c) Encyklische Bestimmung.

Muss somit nach dem bisher Erörterten sowohl von Ephesus als von Laodicea als Bestimmungsort unsres Briefes abgesehen werden, so scheint nichts andres übrig zu bleiben, als denselben an eine weitere provinciale Sphäre von Gemeinden adressiert sein zu lassen, zu welcher der als Ἀσιανὸς bezeichnete Tychikus (Act. 20, 4) seiner landsmännischen Herkunft nach in nähere

Beziehung zu treten geeignet gewesen wäre. Man könnte sich also die Sache so vorstellen, dass der genannte Abgesandte des Apostels bei der Bereisung der zwischen Phrygien und Ephesus gelegenen kleinasiatischen Distrikte den in ihnen zerstreut lebenden Christen unsern Brief zu übermitteln beauftragt gewesen sei. Und dies entweder so, dass er auf den verschiedenen Stationen seiner Rundreise je ein Exemplar unsres Briefes, der keine Ortsangabe besass, wohl aber eine Lücke für eine solche offen hatte, welche dann verschieden ausgefüllt wäre, zurückgelassen hätte; oder so, dass Tychikus unsern Brief an den verschiedenen Orten seiner Route vorzulesen die Mission gehabt habe ¹⁾.

Mit diesem von vorneherein als Cirkularschreiben bestimmten Briefe würden dann auch, so scheint es, manche Eigenthümlichkeiten desselben, vor allem die Unsicherheit der Beziehung des Apostels zu den Lesern, der Mangel an persönlichen Angaben, Grüssen, Aufträgen und drgl. in Einklang stehen. Denn waren die Adressaten unsres Briefes auch nicht einmal einem Theile nach von Paulus persönlich bekehrt, sondern der Mehrzahl nach nur durch Vermittelung paulinischer Christen, die, sei es von Ephesus, sei es von Phrygien her, ihren Ausgang genommen hätten, zum Glauben gelangt, während der Christenstand der Minderzahl auf die Einwirkung von aus den Kreisen andrer Apostel stammender Verkündiger des Evangeliums zurückzuführen wäre, so würde das, was Paulus sowohl von den Lesern als von sich selber aussagt, diesem so unbestimmten Verhältnis nicht übel entsprechen. Ja man könnte selbst wagen, noch einen Schritt weiter zu gehen. Die ganz singuläre Art, in der hier Paulus sich mit einer ihm fast unbekannten Sphäre von Gläubigen in Beziehung setzt, könnte selbst auf den Stil und den Inhalt seines Schreibens nicht ohne Einfluss geblieben sein. Die von fast allen neueren Exegeten und Kritikern in irgend einem Maasse zugestandene Breite und Zerflossenheit der stilistischen Schreibweise im Unterschiede von dem knappen, gedrungenen, concisen Ausdruck des gleichzeitigen Colosserbriefes könnte man mit jener angedeuteten veränderten Stellungnahme seines Verfassers sich zurechtlegen. Da nun ferner auch der lehrhafte

¹⁾ Meistentheils macht man sich die von Tychikus zu bereisenden Gemeinden als Neophyten vorstellig; was, falls in den bez. Distrikten damals überhaupt schon Christen vorhanden waren, als objectiv zutreffend zu bezeichnen wäre. Allein wenn irgend ein Brief für neubekehrte Christen nicht geeignet erscheint, so ist dies unser Epheserbrief, der offenbar, namentlich in seinen drei ersten Kapiteln, in der christlichen Erkenntnis schon recht gereifte Gläubige voraussetzt.

Inhalt unsres Briefes verglichen mit dem des Colosserbriefes bei vielfachen Berührungspunkten beider Schreiben im einzelnen sich nach der Richtung hin zu neigen scheint, wo die paulinische Gedankenwelt, ihrer sonst scharfen Markierung und Zuspitzung entkleidet, in einer gewissen Unbestimmtheit und auf Harmonisierung der Gegensätze ausgehenden Ausdrucksform zur Darstellung gelangt, so könnte auch rücksichtlich dieses Punktes die Annahme gemacht werden, dass der Hinblick des Verfassers auf Leser so heterogener christlicher Abkunft ihn, um das Verständniss und das Vertrauen derselben sicherer zu gewinnen, zu einer Einkleidungsform seiner Lehre geführt habe, die sich der der sog. katholischen Briefe annähere. Unser Epheserbrief wäre also, um es kurz zu sagen, ein von dem Apostel durch die Rücksicht auf die spezifische Natur kleinasiatischer paulin.-petrinischer Gemeindebildungen umgeformter, wenn man so sagen will, katholisierter Colosserbrief.

Die Resultate, zu denen wir bis jetzt nach Abbruch der Beziehungen unsres Briefes zu der apostolischen Gemeinde in Ephesus und zu der in Laodicea gelangt sind, bieten zunächst den Anschein, als erklärten sie in ansprechender Weise den bisher kenntlich gemachten eigenthümlichen Charakter desselben. Indessen bedarf es doch noch näherer Erwägung, ob die erzielten Gewinne nicht doch auch von Verlusten begleitet seien, und ob alle Faktoren, mit denen wir bisher gerechnet haben, sich als sicher und probehaltig erweisen werden. Es könnte ja sein, dass der Bestimmungs-Kreis und Zweck unsres Briefes im Vorstehenden annähernd richtig gefunden wäre. Dagegen erheben sich Bedenken, ob Paulus, seiner sonst bekannten Eigenthümlichkeit gemäss, sich nur mit Verhältnissen in Beziehung zu setzen, die klar umrissen in seinem geistigen Sehfelde sich abspiegelten ¹⁾, hier der obigen Annahme entsprechend zu im Nebel liegenden und wenig überschaubaren Zuständen und Bedürfnissen über einen weiten Kreis verbreiteter Gemeinden Stellung genommen haben sollte. Derjenige, dem das Bild des nur auf ganz konkrete Anlässe und zu unmittelbarer Befriedigung sich dringend geltend machende Bedürfnisse hin zur Feder greifenden Apostels unauslöschlich vor Augen steht, wird sich nun schwer überreden lassen, dass er einen anderswo (im Colosserbrief und auch wohl im Laodiceerbrief) zu scharfer polemischer Ausprägung gebrachten Ideenkreis gleichzeitig in etwas verallgemeinerter Form einem Leserkreise von so elastischer Weite und unbestimmter Geistesrichtung zur Kenntniss gebracht habe. Aber nicht blos dagegen

¹⁾ Vgl. 2. Cor. 10, 13. 15.

richtet sich der Zweifel, ob die vorausgesetzten Bedingungen ausreichende Motivationskraft zum Schreiben für den Apostel erlangt hätten, sondern auch gegen die Art, wie der einmal als geschrieben angenommene Brief seinen ersten Empfängern oder Kennern zugänglich gemacht sein sollte, lassen sich gewisse Bedenken nicht so leicht zum Schweigen bringen. Nehmen wir nämlich an, dass die Worte der Adresse: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* so gestellt seien, dass der Schreibende hinter *οὖσι* eine zu respektiver Ausfüllung bestimmte Lücke in Aussicht genommen habe, so wird uns dieser Modus des in Blanko Schreibens doch etwas zu modern anmuthen. Sieht man dagegen die bez. Worte der Adresse so an, als sei bei ihnen auf die Einschaltung einer Örtlichkeit nicht gerechnet, so ist in dem *τοῖς οὖσι* ohne Zweifel eine Weitschweifigkeit zu konstatieren, die sich in der sonstigen Ausdrucksweise des Paulus nicht findet, indem an analog lautenden Stellen dem Participium des Hilfsverbs mit *ἐν* eine Lokalisierung der Adressaten beigelegt ist (Röm. 1, 7; 2. Cor. 1, 1; Phil. 1, 1) ¹⁾. Ferner kommt noch in Betracht, dass, wenn man unsern Brief einem weiter verbreiteten Leserkreise mit in's Unbestimmte verfließenden Grenzen zugedacht sein lässt, es nicht so leicht ist, eine Antwort darauf zu geben, wie er denn zu seinem ihm von der so gut wie einstimmigen Tradition der Kirche beigelegten Bestimmungsort (Ephesus) gelangt sei. Freilich lässt sich ja auch diese Frage durch irgend eine dem weiten Bereich der Möglichkeit entnommene Annahme irgendwie beantworten: etwa der über Ephesus seine Hin- oder Rückreise nach resp. von den besuchten kleinasiatischen Orten machende Tychikus habe auf Bitten der Ephesier ihnen ein Exemplar des bez. Cirkularschreibens überlassen und ebendieselben hätten, da sie bisher kein Sendschreiben des Apostels besaßen, sich für befugt erachtet, jenen auch für ihre Verhältnisse passenden Brief sich individuell anzueignen. Allein darauf, dass diese und ähnliche ad hoc gemachten Verlegenheitsauskünfte eine wirkliche Lösung einer sich geltend machenden Schwierigkeit enthielten, wird man heutiges Tages kaum rechnen dürfen. Trotzdem müsste man sich schliesslich mit irgendwelcher halbwegs plausibel erscheinenden Erklärung des Bestimmungs-Ortes oder -Kreises unsres Briefes mit einer gewissen Resignation zufrieden geben, wenn nur auf der andern Seite das Schriftstück selbst nach lexikalischem und stilistischem Ausdruck wie nach lehrhaftem Tropus sich unwidersprechlich als ein von Paulus verfasstes zu erkennen gäbe. —

¹⁾ Röm. 1, 7 *πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ*. Phil. 1, 1 *πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις*. 2. Cor 1, 1 *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ, τῇ οὖσῃ ἐν Κορίνθῳ*.

§ 2. Echtheit.

a) Lexikalisches und Stilistisches.

Die damit aufgeworfene Frage der Echtheit unsres Schreibens soll in dieser einleitenden Betrachtung allerdings nicht schon in voller Ausdehnung zur Erörterung gelangen, da wir es für zweckmässiger erachtet haben, die zu ihrer Beantwortung verwendbaren Momente in dem nachfolgenden Commentar selbst eingehender an den Orten, wo der Zusammenhang naturgemäss darauf hinführt, zur Sprache zu bringen. —

Indessen wird es unumgänglich sein, schon im voraus wenigstens auf die Hauptpunkte aufmerksam zu machen, die in der fraglichen Rücksicht von massgebender Bedeutung sein werden, wenn wir auch gleich hierbei vorzugsweise nur auf die Erörterungen hinweisen wollen, die in dem nachfolgenden Commentar im engeren Sinne theils bei der Erläuterung einzelner Stellen, theils in zusammenfassenden kleinen Exkursen angestellt sind.

Der Verfasser unsres Briefes stellt sich den Lesern nicht nur als einen solchen dar, der aus dem Volke der Verheissung hervorgegangen sei (1, 12; 2, 3), sondern er bezeichnet sich ausdrücklich als Apostel Paulus (1, 1; 3, 1), dem speciell die Heidenmission übertragen sei (3, 2), der sich zur Zeit in Gefangenschaft befindet (3, 1. 13; 4, 1; 6, 20) und aus dieser heraus den Tychikus an die Adressaten entsendet hat zu dem Zweck, um ihnen über die persönlichen Verhältnisse des Schreibenden Mittheilung zu machen (6, 21) und sie für unablässige Fürbitte für sich zu gewinnen, auf dass ihm die volle Freiheit zur Kundmachung des Evangeliums zu theil werden möge (6, 19). Kann somit kein Zweifel darüber bestehen, dass der Verfasser des Briefes als der Apostel Paulus angesehen sein will, und dass im Falle der Authentie unsres Schreibens dasselbe gleichzeitig mit dem Colosserbrief abgefasst und abgesendet sein muss, so kann ausser den schon oben betreffs des Bestimmungsortes erregten Bedenken zunächst das lexikalische Sprachmaterial desselben als jenen Zweifel verstärkendes Moment in Rechnung gezogen werden. Nehmen wir nämlich als Maassstab paulinischer Ausdrucksweise die übrigen paulinischen Sendschreiben nach Abzug der Pastoralbriefe an, so bietet unser den Colosserbrief an Ausdehnung etwa nur um die Hälfte überragendes Schreiben nicht weniger als 76 Wörter dar, die ihm speciell eigentümlich sind. Von diesen finden sich 18 überhaupt nicht weiter in der Bibel. (*ἀθεος* 2, 12; *αἰσχρότης* 5, 4; *ἀπαλγεῖν* 4, 19; *ἐνότης*

4, 3. 13; *εὐτραπελία* 5, 4; *καταρτισμός* 4, 12; *κοσμοκράτωρ* 6, 12; *κυβία* 4, 14; *μεθοδία* 4, 14; 6, 11; *μεσότοιχον* 2, 14; *μωρολογία* 5, 4; *πάλη* 6, 12; *πολυποίκιλος* 3, 10; *προελπίζειν* 1, 12; *προσκαρτέρησις* 6, 18; *ρύτις* 5, 27; *συναρμολογεῖσθαι* 2, 21; 4, 16; *συμπολίτης* 2, 19. Weitere 17 nicht im N. T. *ἀνανεοῦσθαι* 4, 23; *ἄνοιξις* 6, 19; *ἄσσοφος* 5, 15; *βέλος* 6, 16; *ἐξισχύειν* 3, 18; *ἐπιδύειν* 4, 26; *ἐπιφάνσκειν* (Citat aus unbekannter Quelle) 5, 14; *ἐτοιμασία* 6, 15; *θυρεός* 6, 16; *κλυδωνίζεσθαι* 4, 14; *κληροῦσθαι* 1, 11; *κορυφή* 5, 12; *μέγεθος* 1, 19; *παροργισμός* 4, 26; *πολιτεία* 2, 12; *συννοικοδομεῖσθαι* 2, 22; *σύνσωμος* 3, 6); 51 endlich nicht in dem eben gezogenen Umkreis paulinischer Schriften (*ἄγνοια* 4, 18; *ἄγρυπνεῖν* 6, 18; *αἰχμαλωτεῦειν* (Citat) 4, 8; *ἀκρογωνιαίος* 2, 20; *ἄλσις* 6, 19; *ἀμφοτέροι* 2, 14. 16. 18; *ἀναλαμβάνειν* 6, 13. 16; *ἄνεμος* 4, 14; *ἀνίημι* 6, 9; *ἀπατᾶν* 5, 6; *ἀπειλή* 6, 9; *ἀσωτία* 5, 18; *διᾶβολος* 4, 27; 6, 12; *δῶρον* 2, 8; *ἐμπορεύεσθαι* 4, 29; *ἐκτρέφειν* 5, 29; 6, 4; *ἐλαχιστότερος* 3, 8; *ἐπέρχεσθαι* 2, 7; *ἐργασία* 4, 19; *ἐσκοτωμένοι* 4, 18; *εὐαγγελιστής* 4, 11; *εὐσπλαγχνος* 4, 32; *ἡλικία* 4, 13; *κατοικητήριον* 2, 22; *κραυγή* 4, 31; *λουτρόν* 5, 26; *μακράν* 4, 13. 17; *μῆκος* 3, 18; *ὀργίζεσθαι* 4, 26; *ὀσιότης* 4, 24; *ὄσφυς* 6, 14; *παιδεία* 6, 4; *παροπλία* 6, 11. 13; *πάροικος* 2, 19; *περιζώννυμι* 6, 14; *πλάτος* 3, 18; *πρότερος* als Adjektiv 4, 22; *σαπρός* 4, 29; *σπίλος* 5, 27; *συγκαθίζειν* 2, 6; *συμμέτοχος* 3, 6; *τὸ σωτήριον* 6, 17; *τιμᾶν* 6, 2; *ῥῶμα* 5, 26; *ὑπεράνω* 1, 21; 4, 10; *ὑποδεῖσθαι* 6, 15; *ὕψος* 3, 18; *φραγμός* 2, 14; *φρόνησις* 1, 8; *χαριτώ* 1, 6; *χειροποίητος* 2, 11). So wenig natürlich das einfache Vorkommen von *ἀπ. λεγ.* über Echtheit oder Unechtheit eines Schriftstückes den allergeringsten Entscheid geben kann, so darf es doch immerhin als auffallend bezeichnet werden, wenn in einem dem Colosserbrief (der gewöhnlichen Annahme nach) gleichzeitigen und gleichartigen Schreiben sich trotzdem eine Gedankenwelt eröffnet, die zu ihrer Darstellung die Herbeiziehung eines so umfangreichen neuen, dem Apostel sonst fremden Sprachmaterials erforderlich machte.

Mehr in's Gewicht fallend als der blosse Gebrauch solcher Wörter, die in den echten Briefen des Paulus keine Stelle gefunden haben, sind solche Wörter und Wortgebilde, die zwar an und für sich in den andern Briefen des Paulus angetroffen werden, die aber in unserm Schreiben in einem mehr oder minder veränderten Sinne gebraucht sind; siehe das im Commentar Bemerkte zu *τὰ ἐπουράνια* (1, 3; 2, 6; 3, 10; 6, 12); *οἰκονομία* (1, 10; 3, 2); *περιποίησις* (1, 14); *πλήρωμα* (1, 23; 3, 19); *σεσωσμένοι* (2, 5. 8); *ξένος* (2, 12. 19); *γενεά* (3, 5); *ποιμένες* (4, 11); *Θυσία*, *προσφορά* (5, 2); *μυστήριον* (5, 29);

σβέννυμι (6, 16); πράσσω (6, 21). Von einzelnen dieser Ausdrücke wird als von dogmatischen terminis technicis unten noch weiter die Rede sein. Zum Schluss führen wir noch eine Anzahl von Wörterverknüpfungen, Redewendungen (Phrasen) an, die unserem Briefe eigentümlich sind: εὐλογία πνευματική (1, 3), καταβολὴ κόσμου (1, 4), κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ Θελήματος αὐτοῦ (1, 5), εἰς ἔπαινον (τῆς) δόξης (1, 6. 12. 14), ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ (1, 7), ἄφεςις τῶν παραπτωμάτων (ibid.), πλοῦτος τῆς χάριτος (1, 7; 2, 7), σοφία καὶ φρόνησις (1, 8), μυστήριον τοῦ Θελήματος αὐτοῦ (1, 9), οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν (1, 10), τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς (ibid.), βουλὴ τοῦ Θελήματος αὐτοῦ (1, 11), τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας (1, 13), ὁ λόγος τῆς ἀληθείας (ibid.), τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας (ibid.), ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας (1, 14), ὁ Θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν *I. Χρ.* (1, 17), ὁ πατὴρ τῆς δόξης (ibid.), πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως (ibid.), οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας (1, 18), ἐλπίς τῆς κλήσεως (1, 18), κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ (1, 19) vgl. (6, 10), διδόναι τινά τι (1, 22; 4, 11), παραπτώματα καὶ ἁμαρτίαι (2, 1), αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου (2, 2), ἔργων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἁέρος (ibid.), τὰ Θελήματα τῆς σαρκὸς (2, 3), τέκνα ὁργῆς (ibid.), πλούσιος ἐν ἐλέει (2, 4), ἀγάπην ἀγαπᾶν (ibid.), αἰῶνες ἐπερχόμενοι (2, 7), διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας (2, 13), μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ (2, 14), λύειν τὴν ἔχθραν (2, 15), ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι (ibid.), ποιεῖν εἰρήνην (ibid.), οἱ ἐγγές — οἱ μακράν (2, 17), οἰκεῖσι τοῦ Θεοῦ (2, 19), δέσμιος τοῦ Χριστοῦ (3, 1), τούτου χάριν (3, 1. 14), ἐν ὀλίγῳ (3, 3), οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων (3, 5), ναὸς ἐν πνεύματι (ibid.), προφητῆται ἐν πνεύματι (ibid.), κατ' ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (3, 7), ἡ πρόθεσις τῶν αἰώνων (3, 11), πρόθεσιν ποιεῖν (ibid.), εἰς πάσας γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων (3, 21), κλησὶν καλεῖν (4, 1), τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς (4, 9), ἄνεμος τῆς διδασκαλίας (4, 14), αὔξησιν ποιεῖν (4, 16), τοῦτο λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ (4, 17), ἡ ζωὴ τοῦ Θεοῦ (4, 18), μαρτάνειν τὸν Χριστόν (4, 20), διδάσκεσθαι ἐν τινι (ibid.), τὸ πνεῦμα τοῦ νοός (4, 23), ἀλήθειαν λαλεῖν (4, 25), ἀγαθὸς πρὸς τι (4, 29), ἡ ἡμέρα τῆς ἀπολυτρώσεως (4, 30), θυμὸς καὶ ὁργή (4, 31), μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ (5, 1), προσφορὰ καὶ θυσία (5, 2), εἰς ὁσμὴν εὐωδίας (ibid.), ἵστε γινώσκοντες (ibid.), βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Θεοῦ (ibid.), τὸ θέλημα τοῦ κυρίου (5, 17), λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι (5, 26), αἷμα καὶ σὰρξ (6, 12), τὸ σκότος τοῦτο (ibid.), τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας (ibid.), θώραξ δικαιοσύνης (6, 14), τὸ εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης (6, 15), μάχαιρα τοῦ πνεύματος (6, 17), ἐν παντὶ καιρῷ (6, 18), τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου (6, 19), ἀγάπη μετὰ πίστεως (6, 32).

Richten wir unsern Blick auf die grammatisch stilistische Seite unsres Briefes, so wird eine erheblich von der sonst bei Paulus, auch in seinem Colosserbriefe sich findenden Darstellungs- und Ausdrucksweise abweichende Art der Diktion nicht zu verkennen sein. Wenn man nämlich auch das, was man die dialektische Methode des paulinischen Briefstils zu nennen pflegt, keineswegs so generalisiert, dass man sie in allen Briefen oder Theilen von Briefen des Apostels, die an Echtheit Anspruch haben sollen, aufzeigen zu können sich zutraut, so ist doch wenigstens auch in den Partien jener, in denen eine mehr gemüthliche, sinnig betrachtende, dem Gebetston sich annähernde Ausdrucksweise hervortritt, die Redeform ausgezeichnet durch Knappheit, Einfachheit und Durchsichtigkeit, und namentlich liegt in dem Colosserbrief ein Muster gedrungener und präciser, aber dabei doch einfacher und lichtvoller Darlegungsweise vor. Dass es sich dagegen mit dem Epheserbriefe ganz erheblich anders verhält, ist fast von allen neueren Exegeten und Kritikern, auch denen, die ihn für von Paulus geschrieben erachten, in irgend einem Maasse offen eingestanden worden. Nicht ohne Grund machen sie nämlich darauf aufmerksam, dass sich eine gewisse luxurierende Breite, "Zerflossenheit, Schwerfälligkeit und Überladenheit findet, die sich über lange Partien unsres Briefes erstrecken, welche sich in schleppenden, kettenartig verschlungenen, eingeschachtelten Perioden mühsam fortbewegen ¹⁾. Wenn nun auch immerhin die kritische Notierung derartiger abnormer stilistischer Eigenthümlichkeiten an einigen Stellen als subjektiv gefärbt angesehen werden mag, und man andererseits für eine gewisse Langathmigkeit und Wortfülle des Briefes die liturgische Art der Rede bis zu einem gewissen Grade als Entschuldigung anführen könnte, so ist doch schon der Umstand selbst, dass sich der grössere erste, religiös-lehrhafte Theil unsres Briefes überhaupt fast nur in Dank und Fürbitten bewegt, angesichts der übrigen paulinischen Briefe als auffällig zu notieren. Übrigens erstrecken sich jene wortreichen Satzgefüge sporadisch auch über solche Theile unsres Briefes, die ausserhalb des Rahmens gebetsartiger Auslassungen fallen ²⁾. —

b) Lehrgehalt.

Indessen sowohl die Schwierigkeit, für unsern Brief einen Bestimmungsort zu finden, als auch die grosse Menge von bei

¹⁾ Vgl. namentlich Holtzmann, Kritik der Epheser- und Colosserbriefe. Leipzig 1872. S. 102 ff.

²⁾ Vgl. Eph. 4, 11—16. 17—19. 20—24; 5, 18—23; 6, 5—8. 18.

Paulus sich nicht findenden oder in einer andern Bedeutung gebrauchten Wörtern und Wörterzusammenstellungen, wie auch die eben berührten stilistischen Eigenthümlichkeiten unsres Schreibens können wohl dem Kritiker Bedenken gegen die Abfassung des Briefes durch Paulus erregen und ihm den Weg bereiten zur genaueren Erforschung der Authentie desselben; eine definitive Entscheidung aber über Echtheit oder Unechtheit lässt sich lediglich auf Grund aller jener Beobachtungen noch nicht fällen. Zu diesem Zweck wird der Lehrgehalt unsres Briefes näher auf seinen gnesio-paulinischen Ursprung hin in Rechnung gezogen werden müssen, wobei auch hier das einleitungsweise Gesagte mehr den Charakter eines Index tragen wird, der auf die im Commentar genauer erörterten Hauptmomente hinzuweisen die Bestimmung hat.

Wir können unsern Ausgangspunkt für die folgenden Andeutungen von der Constatierung einer singulären Eigenthümlichkeit unsres Briefes nehmen, die in der Stellungnahme besteht, welche sich der Verfasser seinen Lesern gegenüber gegeben hat. An einigen Stellen unsres Schreibens nämlich nimmt der Verfasser den heidenchristlichen Adressaten gegenüber eine solche Position ein, dass, während er sich zuvor in der communicativen Redeweise mit ihnen einheitlich zusammengefasst hat, er sich als Repräsentanten der aus Israel heraus gläubig Gewordenen jenen gegenüberstellt (1, 12; 2, 3). So unverfänglich und objektiv sachgemäss diese Redeform erscheinen mag, so findet sich doch dafür in den Briefen des Paulus, selbst in denjenigen, die an von ihm nicht persönlich gestiftete Gemeinden gerichtet sind (Römer- und Colosserbrief), keine Parallele¹⁾. Wenn Paulus sonst in der 1. pers. plur. sprechend sich von den Lesern unterscheidet, so ist es entweder die individuelle Person des Apostels, in der er sich zur Geltung bringt, oder es ist unter den ἡμεῖς noch ein engerer oder weiterer Kreis von solchen Subjekten mitumfasst, die demselben *geistig* als Mitgenossen oder Mitgehilfen seines Evangeliums (τὸ εὐαγγέλιόν μου) zur Seite stehend gedacht werden. Zu einem Zusammenfassen des Apostels mit den sämmtlichen Gläubigen des Verheissungsvolkes in seinen Sendschreiben im Unterschiede von den Heidenchristen hatte Paulus deshalb keine Veranlassung, weil er selbst als specifischer Heidenapostel sich, wenn auch nicht im Gegensatz, so doch in

¹⁾ Ganz andersartig liegt die Sache im Galaterbrief, wo Paulus in der Streitunterredung mit Kephas sich mit diesem als Judenchristen zunächst zusammenfasst, um zuerst auf ein beiden Personen Gemeinsames hinzuweisen (2, 15. 17), dann auf etwas für jeden Einzelnen Besonderes (2, 18—21).

unabhängiger Selbstständigkeit der Urgemeinde und ihren Vertretern gegenüber zu stehen bewusst war. Die oben erwähnte verschiedenartige Stellung, die der Verfasser unsres Epheserbriefes den Adressaten desselben gegenüber einnimmt, hängt eng zusammen mit andern Erscheinungen jenes, auf die wir im Weiteren aufmerksam zu machen haben.

Wir lenken zunächst den Blick auf die Art und Weise, wie sich der Verfasser über sich selber als Offenbarungsempfänger des die volle Gleichberechtigung der Heiden in sich schliessenden Mysteriums ausspricht (3, 3—9). Dieselbe passt wohl insofern auf den historischen Paulus, als sein specifisches Heidendiakonat zur Anerkennung gekommen ist, erhält aber dadurch einen fremdartigen Zug, dass auch die übrigen Apostel ihm hierbei in gleicher Eigenschaft rücksichtlich des Empfanges der unmittelbaren specifischen Offenbarung zur Seite gestellt werden (s. das Nähere zu dem gedachten Abschnitt, namentlich den ersten Theil des Excurses hinter 3, 12). Mit diesem eigenthümlichen Standpunkt, auf welchem die übrigen Apostel und „Propheten im Geiste“ als von Anfang an dem Paulus in vollem Bewusstsein über die universelle Bestimmung des Evangeliums zur Seite stehend dargestellt werden, hängt auf das engste zusammen die Art und Weise, wie sich unser Verfasser den Aufbau der gläubig gewordenen Heiden in Gemeinschaft mit den „Heiligen“ im engeren Sinne auf dem Grunde der Apostel und Propheten, dessen Eckstein Christus ist, vorstellig macht (2, 20—22; s. das Nähere in dem auf 2, 19 folgenden Excursen).

Erweist sich in diesen Punkten die Auffassungsweise des Verfassers als eine solche, in der weder die scharf markierte, historische Person des Paulus, noch die geschichtlichen Verhältnisse der Kirche während der Wirksamkeitsepoche des Apostels erkenntlich gemacht wird, so ist auch die in unserm Epheserbrief gegebene Versöhnungslehre (2, 11—19) durch mehrere Momente, in denen eine nicht unwesentliche Abweichung von der paulinischen, auch im Colosserbriefe sich findenden Darstellung derselben bemerklich wird, hervorzuheben. In der unten folgenden Erläuterung dieses Passus haben diese Differenzen rücksichtlich des den Frieden, die Versöhnung herstellenden Subjektes (Christus, nicht wie sonst Gott), des Zweckes der Versöhnung (Beseitigung der Feindschaft zwischen Heiden- und Judenchristen), der Verkündigung des Versöhnungsfriedens durch Christus an Heiden und Juden ihre nähere Erörterung gefunden. Im Anschluss hieran mag noch erwähnt werden, dass es überhaupt eine Eigenthümlichkeit des Briefstellers ist, Heils-begründende oder -befördernde Akte, die Paulus Gott als in oder durch Christus vermittelte zuschreibt, auf die selbständige Initiative

Christi zurückzuführen ¹⁾; eine Darstellungsweise, die den Übergang bildet zu derjenigen, die wir in reichlicherem Maasse im 4. Evangelium antreffen.

Was den Begriff der ἐκκλησία in unserm Briefe anlangt, so ist allerdings in der Hauptsache eine nahe Verwandtschaft mit dem im Colosserbrief gegebenen zu constatieren, insofern als die als complex gedachte Gemeinde (Kirche) den Leib Christi, ihres Hauptes, bildet. Allein als sehr auffallend muss es bemerkt werden, dass im Epheserbrief der Terminus πλήρωμα, den Paulus im Colosserbriefe in ganz anderem Sinne behandelt hat, in einem der gewöhnlichen Voraussetzung gemäss gleichzeitig verfassten Schreiben auf die ἐκκλησία als Complement Christi resp. Gottes verwendet wird (s. z. 1, 23; 4, 13; 3, 19); dass ferner die Kirche als das Objekt hingestellt wird, für welches Christus aus Liebe gegen sie sich in den Opfertod dahingegeben hat (s. z. 5, 25); dass weiter die Kirche als Dolmetscherin der göttlichen Weisheit an die transcendente Geisterwelt hervortritt (s. z. 3, 10); dass endlich für die Kirche und ihre Angehörigen ein Endziel in's Auge gefasst wird, welches mit dem durch verschiedene Entwicklungsstadien hindurch sich verwirklichenden Vollendungs- zustand des einzelnen gläubigen Subjektes in Analogie gesetzt ist (s. z. 4, 13): eine Betrachtungsweise, die uns erst in einer Zeit begreiflich wird, wo nicht, wie überall bei Paulus, die Nähe der Parusie dem αἰὼν οὗτος enge Grenzen zieht, sondern sich ungemessene αἰῶνες ἐπερχόμενοι für Entwicklungsprocesse der vorgedachten Art für die Kirche dem Verfasser zur Verfügung stellen (s. z. 2, 7) ²⁾.

Verhältnismässig gering sind Differenzen, die zwischen der Angelologie unsres Briefes und der des Colosserbriefes zur Erscheinung kommen, da beiden Schriften eine nähere Beziehung Christi zu einer supranaturalen Geisteswelt eigenthümlich ist. Indessen darf doch auch in diesem Punkte nicht unbeachtet bleiben, dass die im Colosserbrief nach jener Richtung hin eröffnete Betrachtungsweise in unserm Schreiben eine Erweiterung

¹⁾ So πληροῦν Eph. 1, 23; 4, 13; dagegen κοῖ. 2, 10. — εἰρηνὴν ποιεῖν, εἰρηνοποιεῖν Eph. 2, 14; dagegen Col. 1, 20. — ἀποκαταλλάσσειν (καταλλάσσειν) Eph. 2, 16; dagegen Col. 1, 20. 21; 2. Cor. 5, 18. 19. — Besiegung der angelischen Aufsichtsmächte von Christo vollzogen Eph. 4. 8 ff.; dagegen Col. 2, 15. — Einsetzung der Gemeindefunktionäre Eph. 4. 11; dagegen 1. Cor. 12, 28 ff.

²⁾ Auch rücksichtlich der den Dienst in der Kirche ausübenden Persönlichkeiten mag hier noch bemerkt werden, dass bei Paulus weder εὐαγγελίσται noch ποιμένες namhaft gemacht werden, und dass die ποιμένες mit den διδάσκαλοι enger (durch καὶ) aneinandergerückt sind (4, 11), was die Vermuthung nahe legt, dass die respektiven beiderseitigen Functionen sich schon näher zu verbinden begannen.

gefunden hat, die, wie wir weiter unten in einem andern Zusammenhang erwähnen werden, mit einer principiellen Tendenz jenes eng zusammenhängt, die wiederum ihrerseits nur in einer die Wirksamkeit des Paulus hinter sich habenden Epoche begreiflich wird. Rücksichtlich der Dämonologie ist allerdings in der Sache selbst kein irgendwie wesentlicher Unterschied von der paulinischen zu constatieren. Trotzdem ist die amplificierende und rhetorisierende Charakterisierung, die der Verfasser von dem Bösen als Herrscher der Welt (2, 2) und über die Organe desselben (6, 12) giebt, der paulinischen Redeweise über die bezüglichen Subjekte fremdartig; dazu kommt, dass Paulus in keinem seiner Briefe für das persönliche Princip des Bösen den Namen *διάβολος* verwertet, der in unserem Briefe zweimal (4, 27; 6, 11) zur Anwendung kommt.

Zum Schluss mag in diesem Zusammenhang, wo wir nur die hauptsächlichsten lehrhaften Differenzen im Voraus ungefähr kenntlich gemacht haben, noch hinzugefügt werden, dass gewisse Momente der Heilslehre, die an und für sich dem paulinischen Lehtropus entsprechend sind, in unserem Briefe dadurch eine fremdartige Färbung erhalten haben, dass sie, aus ihrem ursprünglichen organischen Zusammenhang mit andern Momenten des religiösen Bewusstseins herausgenommen, für sich hingestellt sind und dadurch ihre natürliche Basis verloren haben. So muss zu den schon oben erwähnten Differenzen der Versöhnungslehre hier noch der Umstand bemerklich gemacht werden, dass die Darlegung dieser Lehre selbst nicht mit der Constatierung der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen (Eph. 2, 1—5) als Voraussetzung in Beziehung gesetzt ist, wie dies bei Paulus zu geschehen pflegt (vgl. Col. 1, 21; Röm. 5, 10 vgl. mit 6, 8; 2. Cor. 5, 17—20), sondern an eine andre Ideenreihe angefügt ist (Eph. 2, 11—13), wodurch die oben erwähnten Besonderheiten dieser Lehre ihre Erklärung finden. Ferner ist die Kennzeichnung der Gläubigen als durch eine geistige Auferstehung bereits dem ewigen Leben Angehöriger dem Paulus zwar durchaus geläufig, allein dieser Zustand wird von ihm immer nur im Zusammenhang mit dem negativen Pole des mit Christo Gekreuzigtseins zur Geltung gebracht (Röm. 6, 4—8. 11—13; Gal. 2, 20; Col. 2, 12. 13; 3, 1—3), während in unserem Briefe den Gegensatz zu der göttlichen That der Mitauferweckung und Mitverherrlichung der Angehörigen desselben nicht das *Abgestorbensein für die Sünde, sondern das Todtsein durch die Sünde* bildet (Eph. 2, 5. 6 vgl. mit 2. 1—5). Auf analoge Fälle, in denen sich der Eindruck geltend macht, dass seitens des Verfassers Entlehnungen aus von Paulus original Conciptem und Geformtem derartig gemacht sind, dass man das

Verwertete nur dann richtig verstehen kann, wenn man auf die ursprüngliche Quelle zurückgeht, wird im Verlauf unsres Commentars mehrfach aufmerksam gemacht werden.

Als Resultat der Vergleichung, die wir in der nachfolgenden Specialerklärung unsres Briefes zwischen den lehrhaften Elementen desselben mit den paulinischen angestellt haben, ist uns die Überzeugung erwachsen, dass in dem Epheserbriefe nicht Paulus selbst die Feder geführt hat, sondern dass ein aus seiner Schule Hervorgegangener in einer Zeit, in welcher das Lebenswerk des Apostels bereits abgeschlossen war, sich zu der Abfassung desselben berufen gefühlt hat.

§ 3. Zweck des Briefes.

Es wird hier nun vor allen Dingen die Frage zu erörtern sein, aus welchen Motiven heraus sich der Autor unsres Briefes zu der Abfassung desselben gedrungen gefühlt, und welchen Zweck er mit demselben verfolgt habe. Wir haben schon im Beginn dieser einleitenden Betrachtung bemerken müssen, dass uns direkte Angaben über die letztberegten Punkte in unserm Schreiben nicht vorliegen. Zwar ist in einem vorgerückten Abschnitt unsres Briefes (Eph. 4, 14) vorausgesetzt, dass für die Leser die Gefahr, durch mannigfachen Betrug enthaltende Lehren hin und her bewegt zu werden, vorhanden sei. Welcher Art aber diese Irrlehren seien, wird nicht näher angegeben, und bleibt durchaus die Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass Doktrinen heterogener Natur dort in's Auge gefasst werden. Nun wird das freilich nicht bezweifelt werden können, dass an der gedachten Stelle im Vergleich mit 4, 20—22 unter anderem, wenn nicht in erster Linie, auf antinomistisch-libertinistische Theorien Rücksicht genommen ist. Eine andre Frage aber ist es, ob die Hindeutung auf derartige Irrlehren, welche, in der Nähe des ethischen Theiles unsres Briefes stehend, sich durchaus begreiflich machen würde, uns die Berechtigung giebt, auch den ganzen grossen vorangehenden sog. dogmatischen Theil des Schreibens unter den Gesichtspunkt einer Bekämpfung eines antinomistisch gerichteten Ethnicismus zu rücken. Die von *Pfleiderer* schon in seinem „Paulinismus“ (S. 431 ff.) vorgetragene, später in seinem „Urchristentum“ (S. 654 ff.) in verschärfter Form wiederholte Darlegung des Zweckes unsres Briefes nach der erwähnten Richtung hin wird uns Anlass geben, der Sache etwas näher zu treten und eine möglichst präcise Lösung eines immerhin noch etwas

im Dunkel liegenden Punktes zu suchen. Wir werden uns dem nicht entziehen können, zunächst die einzelnen Abschnitte des religiös-lehrhaften Theiles unsres Briefes der Reihe nach darauf hin anzusehen, ob die Tendenz des Verfassers principiell dahin gerichtet ist, ein in die Irrwege altgewohnter Gesetzlosigkeit zurückgesunkenes und diese ihre Richtung durch irgend welche der hellenistischen Weltanschauung entnommene Theorien zu beschönigen und zu rechtfertigen geneigtes Heidenchristenthum von dieser gefährlichen Bahn zurückzurufen und dasselbe wieder in die Sphäre zu versetzen, in welcher es durch festen Wiederanschluss an den verlassenen Standpunkt, auf welchem dem auch schon alttestamentlich bezeugten evangelischen Wahrheitsgehalt sein gebührendes Recht zuerkannt wird, vor verderblichen Schwankungen sicher gestellt würde. Oder ob der Zweck, den der Verfasser in dem gedachten Abschnitt seines Briefes verfolgt, nicht etwa nach der entgegengesetzten Seite hin gerichtet sei, d. h. ob sich durch das Ganze das Bestreben hindurchziehe, die heidenchristlichen Adressaten vor der Einwirkung einer ihre Heils-Sicherheit und Freudigkeit mit Lähmung oder Störung bedrohenden judenchristlich gearteten Parteibestrebung durch Wiederbelebung ursprünglich vom paulinischen Standpunkt ausgegangener Impulse in Sicherheit zu stellen.

Befragen wir zunächst, um rücksichtlich der aufgeworfenen Alternative eine Entscheidung zu gewinnen, die grosse Lobpreisung, mit der sich unser Brief eröffnet (Eph. 1, 1—14), so gewinnen wir folgende Daten. Den zunächst kommunikativ zusammengefassten Gläubigen, aus der Juden- wie Heidenwelt stammend, wird das ihnen zuständige Heilsgut schlechterdings als ein solches zum Bewusstsein gebracht, welches nicht etwa schon als ein Produkt früherer theokratischer, göttlicher Anordnungen auf sie übergegangen wäre, sondern vielmehr als ein solches, welches sowohl in seiner vorweltlichen Bestimmung, als in seiner zeitlichen Realisierung mit der Person Christi in die engste und unmittelbarste Verbindung gesetzt ist (Eph. 1, 3—11). Wenn somit der Verfasser als Repräsentant der gläubig gewordenen Israels für sich und diese auf alles resigniert, was als Prärogative des Eigenthumsvolkes angesehen werden könnte, und dagegen nur das als werthvoll hervorhebt, was in der mit der Fülle der Zeit eröffneten neuen Ordnung der Dinge als göttliche Gnadengabe dargeboten ist, und auf der andern Seite den Christus-Angehörigen heidnischer Abstammung in dem verliehenen Geist der Verheissung die volle und gleichwerthige Ausrüstung zum Erbschaftsantritt zuerkennt, so ist uns unverständlich, wie man aus der Ideenreihe dieses Passus das Bestreben herauserkennen will, die heidenchristlichen Leser von excentrischen Bahnen heid-

nischer Weltförmigkeit zum engeren Wiederanschluss an durch die Normen des A. T.'s strenger geregelte Lebensformen zuzückzuführen. Hingegen eröffnet sich dem Unbefangenen aus V. 13. 14 unverkennbar der entgegengesetzte Gesichtspunkt, nach welchem Heidenchristen in's Auge gefasst werden, für die, aus irgend welcher Einwirkung auf sie hin, der in der Gemeinschaft mit Christo ihnen zu Theil gewordene heilige Geist sich nicht so lebendig und kräftig erwies, dass er ihnen in ganz gleicher Weise die feste Versiegelung ihrer Enderlösung geboten hätte, wie sie eine solche den früheren Gliedern des erwählten Volkes unbedingt zuerkennen zu müssen genötigt schienen.

Von dem nun folgenden Abschnitt (1, 15—23) dürfen wir uns schon im Voraus insofern eine Ausbeute für den uns beschäftigenden speciellen Untersuchungszweck versprechen, als derselbe eine Fürbitte des Verfassers für die Leser enthält, in welcher für dieselben gerade das von Gott erfleht wird, wovon vorausgesetzt werden muss, dass eine unzureichende Erkenntnis bei ihnen vorhanden sei. Und zwar besteht dieselbe darin, dass es ihnen an einer sicheren Hoffnungsfreudigkeit rücksichtlich ihres himmlischen Erbes insofern mangelt, als sie in der göttlichen Kraft, durch welche ihr Glaubenszustand bedingt und unterhalten ist, nicht zugleich die ausreichende Gewähr erkannt haben, ein Analoges an ihnen als Gliedern des Leibes Christi erwirkt zu sehn, was an dem Haupte selbst als auferwecktem und erhöhtem Gottessohn schon faktisch zur Darstellung gelangt ist. Erscheinen somit auch in diesem Passus die heidenchristlichen Adressaten in der Eigenschaft solcher, die in ihrem Glauben und der mit ihm verknüpften Geistesversiegelung noch nicht die volle Garantie zu besitzen sich bewusst sind, dass sie am eschatologisch-messianischen Heile einen gesicherten Antheil haben, so werden sie auch in dem folgenden Abschnitt (2, 1—10), in welchem das zunächst mehr oder weniger abstract Angedeutete konkreter ausgeführt wird, nicht als libertinistische Antijudaisten vorausgesetzt, sondern gerade umgekehrt als der erforderlichen idealen christlichen Glaubensplerophorie entbehrend und somit vor dem ausreichenden Vertrauen dazu entblösst, sich ihren judenchristlichen Mitgenossen als völlig gleich begnadigte Glieder der Kirche zur Seite zu stellen. Nachdem nämlich der Verfasser zuvor das herausgehoben hatte, was Gottes Allmacht zur principiellen Gründung der Seligkeit der Leser bereits in Vollzug gesetzt hat durch die Auferweckung und Einsetzung Christi in seine messianische Königswürde als Oberhaupt über seinen Leib, die Kirche, geht er nunmehr zu dem Nachweis über, dass an den Lesern ein analoger Auferweckungsakt vollzogen ist, durch welchen sie mit ihren judenchristlichen Genossen zusammen aus

dem gleichen Sündentode lebendig gemacht, zur Theilnahme an der messianischen Herrschaft Christi erhoben sind (2, 1—6). Wenn nun im Folgenden (2, 7—10) als Zweck dieser Heilstat, welche die Leser zu solcher Höhe emporgehoben hat, für die Zukunft der Aufweis des überschwenglichen Reichthums der Gnade Gottes angegeben wird, weil die Leser als Gebilde Gottes lediglich jener, nicht ihren Werken ihr Heil zuzuschreiben haben, so ist völlig evident, dass die Spitze dieser Ausführung gegen solche Bestrebungen sich richtet, welche das christliche Hochgefühl der Leser, der Gnade allein ihre Seligkeit zu verdanken, zu dämpfen und an dessen Stelle eine judenchristlich gerichtete Werkgerechtigkeit für ihr Bewusstsein zur Geltung zu bringen sich bemüht haben müssen.

Der nunmehr folgende Abschnitt (2, 11—22), der den Lesern ihre frühere Entfremdung von allem dem, was Israel in seinem theokratischen Bundesverhältnis an seinem Gott, Messias und Zukunftshoffnung besessen habe, zu dem Zweck in die Erinnerung ruft, um ihnen bemerklich zu machen, dass sie alle jene Güter in vollkommenem Maasse in der durch Christum hergestellten Versöhnung auch ihrerseits erlangt hätten, schliesst sich ab mit der Folgerung, dass sie nicht mehr das seien, wozu judenchristlicher Hochmuth sie herabdrücken wollte, und was sie selbst in kleinmüthiger Selbstunterschätzung sich einredeten, nämlich Fremdlinge und Beisassen, d. h. Christen zweiter Klasse, sondern Genossen der Heiligen mit vollem Bürgerrecht und Hausgenossen der Einen, Heiden- und Judenchristen umfassenden, geistlichen grossen Gottesfamilie. Wiederum eine Form der Argumentation, die nichts zu thun hat mit einem Bemühen, solche Heidenchristen, welche nicht nur „das Verhältnis zu dem judenchristlichen Theil der Gemeinde trübten, sondern auch die geschichtlichen Wurzeln des Christenthums in der alttestamentlichen Religion in Frage stellten“¹⁾, auf eben diesen Boden, von dem sie sich gelöst, wieder einzusetzen, sondern welche sich nur verständlich macht aus der eben angedeuteten Perspektive eines judenchristlicherseits unternommenen Versuches, die bez. Heidenchristen von der idealen Höhe, zu der sie ihr ursprünglicher Glaube erhoben hat, auf ein Niveau herabzuziehen, auf dem sie für theokratisch gesetzliche Beeinflussung und Bearbeitung sich als geeignetes Material zur Verfügung stellten.

Ganz im Einklang mit dieser soeben constatirten Tendenz des Schreibenden steht die dem Inhalt der nächstfolgenden Fürbitte (3, 13—19) vorausgestellte Selbstdarstellung desselben, in welcher er sich als den Apostel bezeichnet, der mit der Offen-

¹⁾ Pfleiderer, das Urchristenthum. S. 684.

barung des Mysteriums betraut ist, welches den Heiden die ganze, volle, uneingeschränkte Theilnahme an der in Christo realisierten Verheissung zusichert. Indem diese Digression in der Schlussbemerkung sich abschliesst, dass wir in der Person Christi, in welcher der ewige Heilsrathschluss Gottes verwirklicht ist, den ungehemmten, mit freimüthigem, durch den Glauben an ihn vermittelten, Vertrauen gewährenden Zutritt zu dem Vatergott besitzen (V. 12), ergiebt sich auch hier, dass es in erster Linie für die Leser von nöthen zu sein schien, dass eine sie von dem unmittelbaren Verkehr mit Gott zurückhaltende Zaghaftigkeit und falsche Demuth durch die Erweckung des vollen Kindschaftsbewusstseins zurückgedrängt wurde, nicht dass an ihnen eine Gnosis vorausgesetzt würde, „welche die Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum zu einem Antijudaismus überspannte“ ¹⁾.

Was nun den Gegenstand der neuen Fürbitte anlangt, so besteht derselbe darin, dass Gott, um der befürchteten Muthlosigkeit der Leser entgegenzuwirken, ihnen eine Kräftigung durch seinen Geist an ihrem inneren Menschen zu theil werden lassen möge, infolge dessen Christus in ihren Herzen mehr und mehr Wohnung mache. Was nun aber in dieser den Lesern Kraft zuführenden göttlichen Einwirkung als Zweck im Weiteren hervorgehoben wird, liegt wiederum nicht auf der Linie sittlicher Emporhebung derselben aus der Versunkenheit in sinnlich-orgiastisches heidnisches Mysterienwesen ²⁾, sondern verfolgt eine solche Kräftigung ihres Bewusstseins, die sie befähigte, in der Liebe Christi befestigt, den vollen, alle Räume des Universums umfassenden Umfang der grossen Gottesfamilie zu ermessen und damit voll ausgerüstet zu werden in Beziehung auf das volle *πλήρωμα* Gottes (3, 18. 19), d. h. auch dieser Schlusspassus des sog. dogmatischen Theils unsres Briefes bemüht sich, zu klein über sich Urtheilende und sich nur in der Peripherie des Gottesreiches als eine Art von Proselyten für befindlich erachtende Heidenchristen auf die Höhe eines solchen Standortes zu versetzen, wo sie sich inmitten der Gotteskinder des weiten Weltalls für durchaus heimisch und gleichwerthig zu schätzen die volle Berechtigung hätten.

Zog sich durch die kurz analysierte erste Hälfte unsres Briefes als treibendes Motiv seines Verfassers unverkennbar das Bestreben hindurch, auf rücksichtlich ihrer *certitudo salutis* und ihres vollen Bürgerrechts in der Gesamtgemeinde im Halbdunkel des Bewusstseins sich befindliche Heidenchristen erleuchtend und kräftigend einzuwirken, so werden wir nachträglich

¹⁾ Pfeiderer, a. a. O. S. 684.

²⁾ Pfeiderer, ebd.

auf ein andres Moment aufmerksam zu machen haben, welches, mit dem ersterwähnten auf's engste verknüpft, von nicht minderer Wichtigkeit als jenes sich zu erkennen geben wird. Wir gelangen damit zu der von allen Erklärern unsres Briefes in irgend einem Maasse gewürdigten Unionstendenz unsres Schreibens. Mussten wir schon oben, um die unzureichende Erkenntnis ihrer messianischen Erbberechtigung seitens der gläubig gewordenen Heiden zu verstehen, die Voraussetzung machen, dass irgend welche vom Judenchristentum ausgehende Einflüsse sich hierbei zur Geltung gebracht hätten, so wird die Richtigkeit dieser Annahme bestätigt werden, wenn wir auf im Folgenden hervorzuhebende Symptome unsern Blick richten. Freilich ist, wie wir gesehen haben, der Epheserbrief an bekehrte Heiden geschrieben. Allein diese Bestimmung kann schlechterdings nur im principiellen Sinne gemeint sein, da indirekt an denjenigen Stellen, an denen die Heidenchristen den Judenchristen gegenübergestellt ¹⁾ oder erstere mit letzteren zusammengefasst ²⁾ werden, irgend welche Coexistenz gläubig gewordener Israeliten mit dem heidenchristlichen Gros der Adressaten als Thatsache vorausgesetzt ist. Namentlich würde der im specifischen Sinne irenische Abschnitt unsres Briefes (4, 1—16) völlig unverständlich bleiben, wenn nicht innerhalb des Gemeindecomplexes, der im geistigen Schwinkel des Verfassers liegt, auch in irgend welchem Procentsatz Gläubige jüdischer Abkunft zerstreut gelebt hätten, zwischen denen und ihren heidenchristlichen Genossen ein einträchtiges Verhalten herzustellen der Verfasser sich angelegen sein lässt. Um diesen letzteren Zweck zu erreichen, verfolgt jener die Methode, für denjenigen Theil der Kirche, für den er selbst als ihm speciell zugehörigen Repräsentanten sich zu erkennen giebt, den judenchristlichen, auf alles Verzicht zu leisten, wovon er weiss, dass in weiteren Kreisen desselben ein nicht geringes und für die Beurtheilung der gläubigen Heiden zu deren Ungunsten ausfallendes Gewicht gelegt wird; theils um die Judenchristen, die er als Leser seines Briefes mit in Rechnung zieht, zur Nach-eiferung in diesem Punkte zu bestimmen, theils um das Bewusstsein der Heidenchristen von der Nichtberechtigung derartiger ihnen gegenüber geltend gemachter judenchristlicher Prätionen zu befreien. Indem nun andererseits das, was positiv an dem gegenwärtigen Heilsbesitz beider von wirklichem Werth ist, als ein für Heiden- wie Judenchristen Identisches, lediglich im Bereich des Geistes Liegendes sich herausstellt (4, 4; 1, 3 ff.), so

¹⁾ Eph. 1, 12. 13; 2, 1—3; 2, 4; 2, 11—13; 2, 19—21; 3, 8.

²⁾ Eph. 1, 14; 2, 5—10; 2, 14—18; 2, 22; 3, 6. 12, 18; 4, 2—7; 4, 13.

ist eben in diesem die einheitliche Basis gefunden, auf welche beide gläubige Völkertheile sich zu stellen und durch wechselseitige Liebe mit einander verknüpft ¹⁾ dem in der Einheit des Glaubens bestehenden Ziele der Vollkommenheit sich entgegenzubewegen die Aufgabe hätten ²⁾.

In dem Verfolg dieser irenischen Tendenz des Verfassers bringt sich noch ein Moment zur Geltung, auf welches wir als ein solches von hervorragender Wichtigkeit die Aufmerksamkeit hinzulenken haben. Es ist nicht allein die Beschneidung und das ceremonielle Gesetz überhaupt (2, 11. 15), welches als brennende Scheidewand auch zwischen den gläubig gewordenen Israeliten und Heiden einer vollkommenen Verschmelzung beider im Wege steht (2, 11. 15), sondern, was im letzten Grunde den Ausgleichungsprocess mit Schwierigkeit behaftet, ist die verschiedene der transcendenten Geisterwelt zugewendete Richtung beider Völkertheile. Dass Heiden wie Juden in der vorchristlichen Zeit unter die bevormundende Aufsicht angelischer Machtwesen gestellt gewesen seien, ist eine Voraussetzung, die wir als eine aus dem A. T. und vorchristlich jüdischer Theologie stammende auch mehrfach im N. T., namentlich deutlich bei Paulus als weiter nicht zu beweisende Voraussetzung antreffen. Nur darüber konnte eine Differenz der Anschauungen sich geltend machen, welche religiöse Werthung denselben beizumessen sei. Bei Paulus ist zunächst die Beurtheilung derjenigen supranaturalen Schutzmächte, durch deren Vermittlung das mosaische Gesetz entstanden ist (Gal. 3, 19), und die mit der Handhabung und Verwaltung desselben betraut sind (Gal. 4, 2. 3. 8), mit der Schätzung dieses Gesetzes als eines Pädagogen auf Christum hin (Gal. 3, 24) in Gleichklang stehend. Ein Grund, jenen überirdischen Verwaltern Israels einen *absolut* höhern Rang vor den Völker-Engeln einzuräumen, ist für den Heidenapostel nicht vorhanden, der als solcher auch in der Völkerwelt Bruchstücke von religiöser und sittlicher Erkenntnis anzuerkennen geneigt ist, denen in irgendwelcher Verbindung mit sekundär-göttlichen Wesen ihr Bestand und ihre Pflege gesichert war. Im Galaterbrief (Kap. 4), wo zuerst die Beziehung der vorchristlichen, unmündigen Menschheit zu ihren überirdischen Aufsichtsmächten genauer erwogen wird, konnte sich Paulus noch daran genügen lassen, nur das als ein in der Fülle der Zeit hervorgetretenes neues religiöses Grundverhältnis hervorzuheben, was sich in dem Inneren der Leser als Erlösungs- und Kindschaftsbewusstsein dem Vater-Gott gegenüber durch Einwirkung des heiligen Geistes

¹⁾ Eph. 3, 18; 4, 2. 15. 16; 5, 2; 6, 23; 2, 3.

²⁾ Eph. 4, 3. 13.

zur Erscheinung gebracht habe (Gal. 4, 4—6). Dagegen blieb es zunächst unerörtert, welcher objektive Wechsel in der Stellung der bisherigen Tutelarmächte in dem neuen Reichshaushalt Gottes mit der Sendung Christi und der ihm übertragenen Machtfülle sich unmittelbar verknüpft haben musste. Dies macht sich durchaus begreiflich, wenn wir erwägen, dass Paulus in seinem Kampf mit dem vulgären Judaismus vorerst noch an einer sich auf die Schrift stützenden dialektischen Behandlung derjenigen Materien, die in der mittleren Sphäre religiöser Anthropologie und Soteriologie gelegen sind, so ausreichenden Stoff für seine Argumentationen besass, dass die transcendente Region wohl zu streifen, aber nicht genauer auszumessen sich ihm nahegelegt hätte. Allein im weiteren Verlauf des apostolischen Zeitalters, noch in der letzten Lebensperiode des Apostels, trat die Erscheinung hervor, die in allen Jahrhunderten in gewissen Intervallen sich zur Geltung bringt, dass, nachdem längere Zeit hindurch der Geist in der Verhandlung über die breite Mitte des Lebens ausfüllenden religiösen Erfahrungsthatfachen seine Befriedigung gefunden hat, man schliesslich zu den letzten metaphysischen Principien hindurchzudringen den unwiderstehlichen Drang in sich fühlte. So geschah es, dass in dem südwestlichen Phrygien judenchristliche Persönlichkeiten eine von ihnen dort vorgefundene, indirekt von Paulus stammende Form des Christenthums in einer Weise bekämpften und durch eine andre Ausprägung der Frömmigkeit zu „vervollkommen“ sich angelegen sein liessen, die sich von dem vulgären Judaismus in der Weise unterschied, dass ein unmittelbarer Rapport mit den supranaturalen „Heiligen“ Israels hergestellt wurde (Col. 2, 18) und das durch sie vermittelte Gesetz, wenn auch keineswegs seinem Ganzen in der Schrift und pharisäischen Tradition ausgeprägten Umfange nach, so doch in einem sublimierten Extrakt ceremoniell asketischer Vorschriften, den Gläubigen als unbedingt zwecks Erreichung ihrer Vollkommenheit zu befolgendes aufzuerlegen versucht wurde (Col. 2, 16. 17; 20—23). Dass die von den phrygischen Irrlehrern vorgetragene „Philosophie“ (Col. 2, 8) in der konkreten Ausbildung, wie sie uns aus dem Colosserbriefe bekannt ist, auch noch für den Gemeindekreis von Gläubigen, an welche unser Epheserbrief gerichtet ist, sich als akut versuchende und gefahrdrohende Macht erwiesen hätte, kann aus demselben nicht erwiesen werden, wohl aber giebt sich aus dem letzteren zu erkennen, dass die transcendente Geisterwelt sich immerhin noch als eine Potenz von grösserer Bedeutung für das Bewusstsein der Leser zur Geltung brachte, namentlich nach der Richtung hin, dass von seiten der Judenchristen die himmlischen Mächte des heiligen Volkes gewissermassen als eine lebendige Scheide-

wand angesehen wurden, welche neben Gesetz und Beschneidung zwischen ihnen und den heidenchristlichen Genossen samt ihren geistigen Schutzmächten dastand und einer vollen geistigen Verschmelzung beider hemmend sich entgegenstellte (Eph. 4, 8 f.; 1, 10). Unter diesen Umständen war es für den Verfasser unsres Briefes angezeigt, dass auch er, in ähnlicher Weise, wie dies Paulus den Colossern gegenüber gethan hatte (Col. 2, 15; 2, 10; 1, 20), die sämtlichen sekundären himmlischen Machtwesen als ihrer bisherigen Funktionen enthobene, in unbedingte Unterordnung unter Christus versetzte, unter einander durch Christus in principielle Einigung gebrachte dem Bewusstsein der Leser nahtückte (Eph. 4, 8; 1, 21; 1, 10; 3, 15), so dass auch hier der Riss, der durch die Idealwelt der beiden Völkertlassen hindurchging, beseitigt und somit ein einziger himmlischer Mittler als Haupt über die gesamte Geisterwelt dem Zwiespalt ein Ende setzte, der in dem Fundament der Erkenntnis auch gläubig gewordener Juden wie Heiden sich so lange zur Geltung bringen musste, als Christi Person, Werk- und Machtstellung ihre ganze und volle Würdigung noch nicht gefunden hatte.

Endlich werden wir bei Erörterung des Zweckes unsres Briefes neben den beiden soeben gewürdigten Momenten an dritter Stelle auch auf das hinweisen müssen, worauf uns der grössere Theil des *ethischen* Abschnittes unsres Schreibens aufmerksam macht, dass heidnischer Antinomismus und Libertinismus nicht nur in seinen praktischen Äusserungen, sondern auch in, denselben zur Beschönigung oder Rechtfertigung dienenden, Theorien Motiv für den Verfasser zu einer Bekämpfung derartiger mit dem sittlichen Princip des Christenthums in Widerspruch stehender Erscheinungsformen geworden ist. Dass auch für diese Ideenreihe gewissen in dem ersten Theil seines Briefes gemachten Äusserungen des Verfassers über die Himmelsmächte eine konkretere Beziehung auf Wiederanschluss der früheren Heiden an ihre Götterwesen und deren mit Unsitten verbundene Kulte zu geben sei, ist aus dem Grunde unstatthaft, weil innerhalb des ethischen Theiles des Briefes überhaupt nicht mehr auf jene transcendenten Mächte Bezug genommen wird und die in der ersteren Hälfte des Schreibens auf diese bezüglichen Stellen eine vollauf befriedigende anderweitige Erklärung an die Hand geben, wie dies theilweise schon oben angedeutet, andererseits im Commentare selbst seinen näheren Nachweis finden wird.

Ist in dem Voranstehenden der Zweck des Schreibens, welchen der Verfasser verfolgt, in seinen wesentlichsten Momenten aufgezeigt, so ergibt sich, dass allerdings auf der einen Seite eine gewisse Gemeinschaft der Vorbedingungen beider Briefe, des an die Colosser und des an die Epheser gerichteten zu konsta-

tieren ist. Das Gleichartige besteht darin, dass der Blick sowohl der beiderseitigen Gemeindekreise, als auch der der beiden Verfasser auf die Verhältnisse der transcendenten Welt mit einer gewissen Vorliebe hingewendet ist, und dass es für die letzteren darauf ankommt, an die Stelle der vielgetheilten idealen, überirdischen Mittlerschaften der Juden- wie Heidenwelt die eine sie schlechthin beherrschende messianische Königsgestalt Christi zu setzen, der durch seine Geistesorgane (Apostel, Propheten u. s. w. Eph. 4, 11; vgl. Col. 2, 19) seinem einheitlichen Leibe in ganz unverhältnismässig höherem Maasse das leistet, was seitens der Unterthanen der tief zerklüfteten, scharf von einander gesonderten Herrschaftsgebiete in irgend welcher Form jenen vielen supernaturalen Machtwesen zugeschrieben wurde. Bei diesem Gleichartigen ist aber der wesentliche Unterschied nicht zu übersehen, dass für die Colosser eine an die Engelwelt angeknüpfte judaisierende Philosophie als ein *periculum instans* sich fühlbar machte und deshalb von Paulus in einer decidierten, die streitigen Punkte scharf markierenden Form und durch tief gegriffene und bündige Argumentationen wirkungsunkräftig zu machen versucht wurde, während dem Verfasser des Epheserbriefes die Aufgabe zufiel, ausgebreiteteren kirchlichen Kreisen seiner Zeit, auf welche nur Nachwirkungen jener colossischen Irrlehren in verallgemeinerten, unbestimmteren und abgeschwächteren Formen sich geltend machten, solche paulinischen Gedanken zu übermitteln, durch welche der seit dem Hintritt des grossen Heidenapostels, nicht ohne dass auch judaisierende Einwirkungen dabei zu verspüren gewesen wären, zu ermatten und zu erschlaffen drohende Geist neue Impulse empfing, um sich aus dem Zustande der Verkümmernng und drohenden Zersetzung heraus fester an das Haupt der Gesamtgemeinde anzuschliessen und letztere selbst auf neu gefestigter Grundlage zu eng geschlossener Einheit der Welt gegenüber zusammen zu schliessen.

§ 4. Mittel zur Verwirklichung des Zwecks.

Unter diesen Umständen begreift es sich, wenn der Verfasser des Epheserbriefes, um den an ihn gestellten Anforderungen Genüge zu thun und seinen Zweck zu erreichen, vor anderen paulinischen Sendschreiben den Colosserbrief als Vorlage benutzte, um seine eigenen Ideen und Ausführungen an denselben anzuknüpfen. Dieses Abhängigkeitsverhältnis vom Colosserbriefe wird nun näher dahin zu bestimmen sein, dass auf der einen

Seite eine oft bis in's einzelne gehende Entlehnung gewisser sich nur in diesem Schreiben findender Vorstellungskomplexe, Begriffe und Termini augetroffen wird; andererseits der Verfasser doch mit einer der Originalität nicht entbehrenden Freiheit keimartige Ansätze des gedachten paulinischen Briefes mit sinniger Contemplation in richtiger Verfolgung ihrer Consequenzen sie erweiternd und fortspinnend verarbeitet hat, ja, dass er an einzelnen Stellen seines Briefes unabhängig von dem Material aller auf uns gekommenen Sendschreiben des Paulus sich zu schöpferischen Neubildungen erhoben hat, die dem Besten, was der Apostel literarisch hinterlassen hat, kaum in etwas nachstehen.

Um wenigstens im voraus das Verhältniß unsres Briefes zum Colosserbriefe nach Abhängigkeit und Selbständigkeit einigermaßen kenntlich zu machen, heben wir zunächst diejenigen Theile des letzteren Schreibens hervor, die von unserm Verfasser unbenutzt geblieben sind. Es sind dies, wie es der Natur der Sache nach sich leicht begreiflich macht, die reichhaltigeren Personalien (Col. 1, 1. 8; 4, 10—17), die konkretern Ausführungen über die colossische Gemeinde (Col. 1, 6—8) und das auf sie bezügliche Verhältniß des Paulus (Col. 2, 5). Ferner fehlen in unserm Briefe, wie sich von selbst erklärt, diejenigen Ausführungen des Colosserbriefes, welche sowohl indirekt, als direkt gegen die bestimmte Irrlehre so gerichtet sind, dass derselben ihr innerer Gehalt entzogen und ihre praktischen Consequenzen für die resp. Leser abgewehrt werden. So hat der Verfasser des Epheserbriefes die grosse christologische Ausführung des Colosserbriefes nicht reproducirt, die es zur inneren Unmöglichkeit macht, angelische Machtwesen auch der höchsten Ordnungen mit dem Vermittler ihrer Schöpfung und Erhaltung (Col. 1, 15—17), der ihnen auch als Haupt übergeordnet ist, in welchem als dem Ersterzeugten aus den Todten Gott durch einen heilsgeschichtlichen Akt als innere Ausrüstung für eine höhere Ordnung der Dinge sein *πλήρωμα* hat Wohnung machen lassen (Col. 1, 18. 19; vgl. 2, 9), und durch welchen er auch die Himmelswesen mit sich in Frieden versetzt und principiell ausgesöhnt hat (Col. 1, 20), auf *eine* Linie rücksichtlich der Heilsmittlerschaft mit Christo zu setzen. Denn zumal nachdem schon von Paulus selbst die bezügliche einleuchtende Erörterung des Verhältnisses zwischen Christus und der Engelwelt gemacht war, konnte unser Verfasser, in dessen historischem Gesichtskreis die imminente Gefahr einer *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* (Col. 2, 18) für das Bewusstsein seiner Adressaten nicht mehr gelegen war, von einer Verwerthung jener Argumentation Abstand nehmen und sich an der Hervorhebung der einfachen Thatsache der Erhöhung Christi über alle Machtwesen (Eph. 1, 20; 4, 8) und deren Unterordnung unter ihn als Haupt

der Gesamtgemeinde (Eph. 1, 22—23), sowie der Einigung in ihm genügen lassen (1, 10; 3, 15).

Aber auch das, was Paulus im zweiten Kapitel seines Colosserbriefes in *direkter* Polemik gegen die irrllehrerische Philosophie und deren praktitische ceremoniell enkratische Tendenzen ausgeführt hat ¹⁾, musste der Verfasser unsres Briefes verständlicherweise der Hauptsache nach beiseite liegen lassen, wenngleich er auch zwei Momente dieser Bestreitung: die Beseitigung des *χειρόγραφο* und den Triumph über die himmlischen Aufsichtsmächte (Col. 2, 14; 2, 15) in andersartigen Zusammenhängen und zu andern Zwecken verwendet hat (s. z. Eph. 2, 15; 4, 8; vgl. 1, 22).

Von dem, was nun nach Ausscheidung der gedachten Parteen des Colosserbriefes übrigbleibt, hat unser Verfasser einen guten Theil derartig für seine Zwecke verwendet, dass er, was dort in kürzerer, knapperer und einfacherer Weise gesagt war, meistens zu breiteren Erörterungen ausgesponnen hat, wobei er theils aus fast allen übrigen paulinischen Briefen korrespondierende Stoffe herangezogen, hie und da auch das A. T., sei es indirekt, sei es in förmlichen Citaten (Eph. 4, 8; 5, 31; 6, 2), einmal sogar eine Stelle aus unbekannter Quelle in Form eines Schriftcitates (5, 14) verwertet hat. So ist die Selbstaussage des Apostels über sich und sein specifisches Heidendiakonot (Col. 1, 24—29) von dem Verfasser des Epheserbriefes in der grossen Digression (3, 2—12) in eigenthümlicher Umformung benutzt worden, nachdem er schon zwei hervorragende Termini jenes (*οἰκονομία*, *μυστήριον* Col. 1, 25. 26) im ersten Kapitel seines Briefes (1, 9. 10) hatte auftreten lassen. Den oben konstatierten unterschiedlichen Momenten des Zweckes seines Schreibens entsprechend, wollen wir für das in erster Linie namhaft Gemachte (Kräftigung der Heils- und Hoffnungsgewissheit) hier vorerst im allgemeinen bemerken, dass in diesem Punkte Col. 1, 5; 1, 26; 1, 12—14; 1, 23—27. 28; 2, 2; 2, 6. 7; 2, 10—15; 3, 1—3; 4, 12 dem Verfasser als Vorlage gedient haben. Für die Unionstendenz, die ganz unverhältnissmässig stärker als im Colosserbriefe hervortritt, sind die bez. keimartigen Ansätze im letzteren (2. 2. 19; 3, 11—15) verwertet. Was endlich die ethischen Bestandtheile des Colosserbriefes anlangt (1, 10. 11; 2, 6. 8; 3, 5—7; 3, 9 a. 10. 11; 3, 12—14. 15 b—17; 4, 5—7), so haben auch sie in dem zweiten Theile des Epheserbriefes, den wir, da 4, 1—16 eine Art Mittelglied zwischen dem dogmatischen und ethischen Theil bildet, erst mit 4, 17 beginnen lassen möchten, und der sich bis

¹⁾ Col. 2, 1. 4. 5. 8; 2, 8—15; 2, 18—23.

6, 15 erstreckt, theils eine Commentierung gefunden, theils sind sie durch Einschaltungen erweitert worden ¹⁾.

Was diejenigen Bestandtheile des Epheserbriefes anlangt, die im Colosserbrief keinen Anknüpfungspunkt haben, sondern in Anlehnung an Stellen andrer paulinischer Briefe oder selbständig geformt sind, so begnügen wir uns, auf folgende hervorstechende Punkte dieser Art hinzuweisen: den Begriff der Erwählung (Eph. 1, 4) im Colosserbrief *ἐκλεκτοί* im Schatten stehend; *προορίζειν* (Eph. 1, 5); *υἰοθεσία* (1, 5); *πρόθεσις* (1, 11; 3, 11); Besiegelung durch den verheissenen Geist als Angeld der Erbschaft (1, 13. 14; 4, 30), wie denn überhaupt die Pneumatologie, die im Colosserbrief nur durch das Adjektiv *πνευματικός* vertreten ist (1, 7; 3, 19), im Epheserbrief bedeutsamer hervortritt (1, 17; 2, 18; 4, 3. 4; 2, 22; 3, 5; 3, 16; 4, 23; 4, 30; 5, 9; 5, 18; 6, 17. 18); die polemische Nebenbemerkung gegen die Werkgerechtigkeit (2, 8—11); Gegenüberstellung der Heiden und Juden rücksichtlich ihres früheren religiösen Zustandes (2, 12. 13. 19) ²⁾; Aufbau des geistlichen Tempels (2, 20—22); konkrete Hervorhebung der Einheitsmomente für die Gläubigen (4, 5. 6); Namhaftmachung der verschiedenen Gemeindefunktionäre (4, 7—12); Ziel der Vollkommenheit für die Gläubigen (4, 13—16); eingehendere Charakterisierung des Wandels der Heiden (4, 17—20); Warnung vor Diebstahl (4, 28); Warnung vor Betrübung des heiligen Geistes (4, 30); Nachahmung Gottes (5, 1); Christus in seiner Aufopferung für uns Vorbild für unseren Wandel in der Liebe (5, 2); Fernhaltung der Lichtkinder von der Finsternis (5, 7—14); Abmahnung vom Unverständigsein und Aufforderung zur Nüchternheit und ruhigen Gemüthsverfassung (5, 17. 18); das gegenseitig sich Unterordnen der Gläubigen überhaupt (5, 21); die Haustafel namentlich erweitert durch den Vergleich des Verhältnisses der Ehegatten zu einander mit dem Christi zu seiner Gemeinde (5, 22—23); die Waffenanlegung zum Kampf mit den bösen Geistern (6, 10—18); endlich der eigenthümliche Schluss Eph. 6, 23. 24.

¹⁾ In betreff des Nachweises der Verwerthung der bez. Partien des Colosserbriefes durch unsern Verfasser in concreto, sowie der von Bestandtheilen andrer paulinischer Briefe müssen wir, um Wiederholungen zu vermeiden, auf den unten folgenden Commentar verweisen.

²⁾ Christus als Verkündiger des Versöhnungsfriedens an Heiden und Juden 2, 17.

§ 5. Zeitbestimmung. Resultat.

Wenn man die Autorschaft des Paulus für unsern Brief aufzugeben sich genöthigt sieht, so werden gewisse Äusserungen, die der Verfasser desselben im Namen jenes Apostels thut, folgerecht in einem andern Sinne aufgefasst werden müssen, als worauf der Wortlaut hindeutet. Wenn nämlich 3, 13 von Drangsalen die Rede ist, die Paulus für die Leser zu erdulden hat, und von denen er befürchtet, dass sie eine niederbeugende Wirkung für jene haben könnten, so kann diese Aussage im Munde eines nach dem Heimgang des Apostels Schreibenden nur so aufgefasst werden, dass die niederschmetternde Wirkung, welche der Märtyrertod des Apostels auf die heidenchristliche Welt, die in ihm ihren Vorkämpfer und ihr persönliches Einheitsband zu erblicken gewohnt gewesen war, hervorbringen musste, noch jetzt nicht ganz verwunden, und die klaffende Lücke, die jener hinterlassen hatte, noch nicht ausgefüllt war. Um so dringender musste sich das Bedürfnis geltend machen, für das Verlorene eine Art von Ersatz zu schaffen. Darum war es geboten, dass die Gläubigen sich in allen Formen des Gebetslebens auf das engste unter einander zusammengeschlossen und namentlich durch Fürbitte das erstrebten, dass dem gefesselten Apostel der Mund wiederum zur freimüthigen und offenen Verkündigung des den Heiden die volle und gleichberechtigte Mitgliedschaft am Leibe Christi zusichernden Mysteriums aufgethan würde (6, 18—20), d. h. dass das nach Hintritt des Apostels zu zerbröckeln, verkümmern, verflachen drohende Heidenevangelium, das er einst gepredigt, wiederum den Einfluss auf die christliche Welt gewinne, auf den es legitimen Anspruch hat. Der Mund des Apostels musste sich wieder öffnen durch einen geistesverwandten Nachfolger desselben, der, indem er von sich das Bewusstsein hatte, nichts Eigenes geben zu können, sondern nur der treue Dolmetscher der literarischen Hinterlassenschaft des Paulus zu sein, aus Bescheidenheit seinem Briefe nicht seinen eigenen Namen, sondern den des Apostels als des Urhebers voranstellte, wobei daneben natürlich die Erwägung mitbestimmend wirkte, seinen Ausführungen durch den apostolischen Namen einen grösseren Nachdruck zu verleihen.

Suchen wir den Zeitraum, der seit dem Tode des Paulus bis zur Abfassung unsres Briefes verflossen war, noch etwas näher zu fixieren, so werden wir zunächst ein gewisses Spatium dafür ansetzen müssen, dass unser Verfasser sich in den Besitz der von ihm benutzten paulinischen Sendschreiben hat setzen

können, wofür bei dem oben angedeuteten unwiderstehlichen Drange, die persönliche Anwesenheit des Apostels durch eine geistig-literarische zu ersetzen, ein nicht allzu grosser Zeitraum postuliert zu werden braucht. Suchen wir uns ferner ein Bild zu entwerfen von der äusseren Lage, in der sich die christlichen Gemeinden, die dem Verfasser des Briefes vor Augen standen, befanden, so ist in dem letzteren von eigentlichen Verfolgungen, die über sie verhängt worden wären, oder unter deren Druck sie augenblicklich seufzten, nicht die Rede. Dagegen wird gelegentlich angedeutet, dass die Tage der Gegenwart „schlimme“ seien (5, 16; 6, 13), und dass im Verkehr mit den draussen Stehenden mit weiser Vorsicht zu verfahren sei (5, 15); ferner werden die Leser gegen das Ende des Briefes hin darauf aufmerksam gemacht, dass sie einen Kampf nicht mit Blut und Fleisch, sondern mit bösen Geisteswesen zu bestehen hätten (6, 12 ff.). Dass in einer derartigen Charakterisierung der Feinde der Gläubigen staatliche Obrigkeiten zu erblicken seien, welche sich eine planmässig angelegte Bedrückung, Vergewaltigung oder Verfolgung der Gläubigen angelegen sein liessen, würde nur dann allenfalls als eine mögliche Deutung zugelassen werden können, wenn in unserm Briefe anderweitige darauf hindeutende Symptome erkennbar wären. Da dies aber nicht stattfindet, so ist aus jenem Passus unsres Briefes (6, 10—18) eine zeitgeschichtliche Fixierung seiner Entstehung nicht zu gewinnen.

Über das, was über sich geltend machende Irrlehren (4, 14. 20 21) im Epheserbriefe angedeutet ist, ist bereits oben in anderem Zusammenhange im voraus das uns erforderlich Scheinende bemerkt worden. Wenn hie und da immer noch von gnostischen, im Sinne der im 2. Jahrhundert hervortretenden Systemen die Rede ist, auf welche unser Verfasser dort hingewiesen und die er in seinem Briefe bekämpft haben soll, so wollen wir nach dem, was wir in unserm Commentar zum Colosserbrief bereits und in der nachfolgenden Erklärung u. Br. rücksichtlich der angelologischen Elemente beider Briefe ausgeführt haben, von einer weiteren Polemik gegen jene Ansicht Abstand nehmen. — Was den Montanismus anlangt, dessen Spuren man in unserm Briefe hat entdecken wollen, so ist kein neutestamentliches Schriftstück ungeeigneter, als Versuchsfeld für derartige phantastische Anpflanzungen ausgesucht zu werden, als der Epheserbrief. Statt der Perspektive einer unmittelbar vor der Thür stehenden, in der Parusie Christi sich eröffnenden Endkatastrophe, die den unverrückbaren Horizont des Montanismus bildet, stellten sich dem Auge unsres Briefstellers, (wie wir schon oben in anderem Zusammenhange haben erwähnen müssen), weitreichende Äonen, bis zum Vollendungsziel der Kirche hin zur Verfügung,

welches letztere nebenher bemerkt weder durch ekstatische für den Chiliasmus schwärmende Propheten und Prophetinnen, noch durch eine unnatürliche, rigorose Lebenspraxis der Kirchenzucht herbeigezwungen werden soll. Die Propheten, die in unserm Brief, abgesehen von den alttestamentlichen dieses Namens (2, 20), als der Neuzeit angehörige auftreten (3, 5; 4, 11), sind zum Theil Grössen der Vergangenheit, zum Theil, wenn auch in der Zeit des Verfassers (wie aus der Didache abstrahiert werden kann [s. z. 3, 5]) wol noch fortfunktionierend, doch in jedem Falle, wie sich aus 1, 17 ergibt, weit weniger auf die Deutung der zukünftigen Dinge gerichtete, als auf tiefere geistige Erfassung bereits realisierter Heilsthatsachen gerichtete, so dass sich von den im 1. Corintherbriefe erwähnten kein wesentlicher Unterschied bemerklich macht. Das 5, 22. 23 Ausgeführte hat ganz andersartige, vorbildliche Voraussetzungen, nämlich theils das im A. T. mehrfach angedeutete eheliche Verhältnis Jahves zu seinem Bundesvolke ¹⁾, theils die Selbstbezeugung Jesu als Bräutigam ²⁾, theils 2. Cor. 11, 2.

Was die Organisation der Kirche anlangt, wie sie uns aus dem Epheserbriefe entgegentritt, so ist die veränderte Stellung, die die Apostel im Bewusstsein des Verfassers erlangt haben, bereits oben (§ 2) besprochen, auch schon angedeutet worden, dass Eph. 4, 11 es nahe legt, dass das Leitungs- und Lehramt in der Gemeinde sich enger mit einander zu verbinden begann. Im Übrigen bietet unser Brief keine Spur davon dar, dass das Episcopat sich bereits über das Presbyteriat zu erheben angefangen, oder überhaupt eine sich mehr hierarchisch gestaltende Gliederung der Kirche angebahnt hätte. Wenn in dem Verzeichnis der Geistesorgane der Kirche (4, 11) im Vergleich mit 1. Cor. 12, 28 die wunderbaren Heilsgaben nicht erwähnt sind, so ist daraus nicht auf ein Verschwundensein derselben in der damaligen Christenheit zu schliessen, die sich beiläufig gesagt bis zum Ende des 2. Jahrhunderts als fortdauernd nachweisen lassen; vielmehr erklärt sich die Nichterwähnung derselben daraus, dass der bez. Zusammenhang, in welchem die Stelle auftritt, nach rückwärts (4, 3—6) und vorwärts (4, 12—16), indem es sich um die feste Zusammenfassung der Glieder der Kirche zwecks Erzielung der Einheit des Glaubens und der Erkenntnis handelt, eine Hindeutung auf jene Charismen in keiner Weise nahe gelegt hätte.

¹⁾ Hos. 2, 19—20; 3, 1. Jes. 54, 5; 62, 4. 5. Jer. 2, 2; 3, 8. Ez. 23, 37.

²⁾ Matth. 9, 15. Marc. 2, 19. 20. Luc. 5, 34. 35. Matth. 22, 2; 25, 1 ff. Apoc. 19, 7 ff.

Überblicken wir die bisher im Interesse einer näheren Zeitbestimmung für die Abfassung unsres Briefes hervorgehobenen Momente nach Übereinstimmung mit und Unterschied von der paulinischen Epoche, so werden wir unseres Erachtens durch keines derselben genöthigt, den Zeitraum, der seit dem Tode des Paulus und der Entstehung des Epheserbriefes verflossen war, höher zu veranschlagen als um zwei bis drei Decennien. An dieser Zeitbestimmung wird auch dadurch nichts geändert werden, wenn wir das höchst unsichre Gebiet betreten von angeblicher literarischer Abhängigkeit unsres Briefes von andren neutestamentlichen Schriften, die man mit Recht oder Unrecht in eine noch spätere Zeitperiode hinabzurücken für geboten erachtet. Was den 1. Petrusbrief anlangt, so sind die Berührungspunkte zwischen ihm und dem Epheserbriefe allerdings so deutlich hervortretend, dass irgend welche Benutzung des einen durch den andern wird zugestanden werden müssen. Allein die spätere Conception und die Abhängigkeit des 1. Petrusbriefes vom Epheserbriefe erscheint uns aus folgenden Gründen völlig unzweifelhaft. Ein Hauptmoment für das relativ hohe Alter des Epheserbriefes liegt darin, dass, wie wir uns oben (§ 3) überzeugt haben, der Unterschied zwischen heiden- und judenchristlichen Bestandtheilen der bez. Gemeinden, auf deren völlige Einigung so lebhaft gedrungen wird, immerhin ein nicht gering zu veranschlagendes Symptom ist, dass wir uns noch in der Nähe der Lebensperiode des Paulus befinden. Im 1. Petrusbriefe dagegen ist von derartigen separaten Bestandtheilen des bez. Leserkreises desselben keine Spur mehr vorhanden, und die einstigen Unterschiede haben sich bereits in eine neutrale, farblose Einheitsmasse von Christus-Angehörigen aufgelöst. Ausserdem treten im 1. Petrusbriefe Andeutungen hervor, die auf bereits geschehene und noch fortdauernde, weit verbreitete und mehr oder weniger planmässig obrigkeitlicherseits vollzogene Verfolgungen der damaligen Christen einen deutlichen Rückschluss gestatten ¹⁾, so dass diejenigen, welche hierbei an die Zeiten Trajans denken, schwerlich im Unrecht sein werden. Vergleicht man ferner die am meisten sprachlich oder sachlich mit einander in Parallele stehenden Stellen beider Briefe mit einander, so tritt uns keine einzige entgegen, bei der wir genöthigt wären, diejenige des 1. Petrusbriefes als das Original der korrespondierenden des Epheserbriefes anerkennen zu müssen, während andererseits an nicht wenigen Punkten die Version des 1. Petrusbriefes sich als eine breiter auslegende und sinnlicher ausmalende der bez. Vorlage des Epheserbriefes zu erkennen

1) Vgl. 1. Petr. 5, 9. 10; 2, 12. 13; 3, 15—17; 4, 1. 12. 15. 19.

giebt ¹⁾. Was endlich das Verhältniß unsres Briefes zum Hebräerbrieff anlangt, so wird auch hier im allgemeinen ein Abhängigkeitsverhältniß namentlich in lexikalischer Beziehung kaum bestritten werden dürfen. Allein welcher Art dasselbe sei, ist bei der Unbestimmtheit der Berührungspunkte schwer zu ermitteln, und selbst wenn man den Hebräerbrieff für früher als den Epheserbrieff entstanden und von dem letzteren benutzt ansehen sollte, so ist bei der jetzt noch herrschenden Unsicherheit über die Zeit seiner Entstehung auch für die Bestimmung derjenigen unsres Briefes aus jenem kein fester Anhaltspunkt zu finden. Wie es sich nun aber auch mit dem letzten unbestimmt gelassenen Punkte verhalten mag, so würden wir selbst in dem Falle, dass der Verfasser des Epheserbrieffes den Hebräerbrieff gekannt haben sollte, nicht über die oben statuierte Zeitgrenze hinauszugehen bewogen werden können, da der nach guten neueren Autoritäten 93—97 entstandene Corintherbrieff des Clemens Romanus deutliche Benutzungen unsres Briefes aufweist ²⁾. Da die Verwerthungen unsres Epheserbrieffes seitens andrer apostolischer Väter für die Zeitbestimmung jenes ohne Werth sind, so nehmen wir davon Abstand, die bezüglichen Parallelstellen zu notieren.

Sehen wir von hier aus noch einmal auf den Ausgangspunkt unsrer Einleitung zurück, in der wir die Frage über den Bestimmungsort unsres Briefes in suspenso gelassen haben, um nach der gewonnenen Überzeugung von der Nichtabfassung desselben durch Paulus eine Entscheidung darüber zu treffen. Wir haben unter den so bewandten Umständen keinen Grund, die fast einstimmig von den Zeugen gebotenen Worte ἐν Ἐφέσῳ in der Adresse kritisch zu beanstanden, da es keine Schwierigkeit macht, dass ein im dritten Decennium nach dem Tode des Apostels schreibender Mann seinen Brieff, der allerdings, wie wir gesehen, einen weiteren Bestimmungskreis hat, doch nach der Hauptstadt derjenigen Provinz adressierte, in welcher er vorzugsweise die Leser desselben als vorhanden sich vorstellig gemacht hat. In einer Gemeinde, die zur gedachten Zeit bereits so tief greifende Umgestaltungen erfahren hatte, dass die Beziehungen zu der ursprünglich dort von Paulus gegründeten als abgebrochen erscheinen konnten und die Traditionen der Urgestalt derselben verwischt waren, konnte ein irgendwo in Klein-

¹⁾ Vgl. Eph. 2, 20—22 mit 1. Petr. 2, 4, 5; Eph. 5, 22 ff. mit 1. Petr. 3, 1—6; Eph. 4, 8—10 mit 1. Petr. 3, 18—22.

²⁾ Als betreffende Stellen sind zu vergleichen: Eph. 4, 3—6 mit 1. Clemensbr. Cap. 46, Zeile 7—9 (ed. Hilgenfeld 1876); Eph. 4, 25; 5, 30 mit 1. Clemensbr. Cap. 46; Zeile 9 und 11. Eph. 1, 18 mit 1. Clemensbrieff. Cap. 36, Zeile 5. Eph. 5, 25 mit 1. Clemensbr. Cap. 38 Zeile 2.

Asien als Epheserbrief auftauchendes apostolisches Schreiben, wenn es, wie dies sicher der Fall war, den religiösen und theologischen Bedürfnissen der neuephesinischen Gemeinde in hohem Masse Genüge that, unbeanstandet als ein altes aus der urkirchlichen Zeit stammendes Dokument entgegengenommen werden. Erst in einer Zeit, in der man anfang, neutestamentlichen Schriften eine Art von gelehrten exegetischen Studien zuzuwenden, musste es denen, welche sich aus der Combination der paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte ein Lebensbild des Apostels, sowie der Entstehungsverhältnisse seiner Schriften zu gewinnen unternahmen, begreiflicher Weise als auffallend erscheinen, dass Paulus an eine ihm so eng verbundene Gemeinde im Tone unsicherer Kenntniss ihrer Glieder und Zustände sollte geschrieben haben. So gelangte man in gewissen gelehrten Kreisen der alten Kirche dazu, den Bestimmungsort der Adresse fortzulassen und sich mit uns so seltsam anmutenden Deutungen des *τοῖς οὔσι* zu befassen, während die alte ursprüngliche Adresse in allen Unter- und Überschriften, sowie in der fast einstimmigen Zeugenschaft der Handschriften ihr legitimes Recht theils behielt, theils nach kurzen Schwankungen in engen Kreisen auf Jahrhunderte hinaus wiedererlangte und, so hoffen wir, auch über die modernen Fortsetzungen jener Adressdeutungen sich behaupten wird.

Cap. I.

V. 1. *Paulus, Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes, den Heiligen, welche in Ephesus sind, und Gläubigen in Christo Jesu.*

V. 2. *Gnade sei euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus.*

Ueber die spezifischen Hauptmomente der Adresse ist bereits in § 1 u. 5 fin. der Einleitung gehandelt worden. Wir bemerken hier nur noch, dass im Unterschiede von der Zuschrift des Colosserbriefes (1, 2) nicht bloß *ἁγίοις*, sondern auch *πιστοῖς* im substantivischen Sinne zu nehmen ist. Ueber den Begriff der Heiligkeit und des durch den Glauben mit Christo in Gemeinschaft Stehens s. uns. Komm. z. d. parall. Kol. St.

Der Brief eröffnet sich mit einer längeren allgemein gehaltenen Segenspreisung ¹⁾ (V. 3—14).

Gerichtet ist dieselbe an *den Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi*. Denn so wird die Formel: *ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* aufzulösen sein, nicht: „Gott, der auch der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist“; wie sich am Besten wohl diese in den paulinischen Briefen findende ²⁾ Benennung Gottes deuten lassen wird. Denn in unserm Epheserbriefe wird deutlich Gott als *ὁ Θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* charakterisirt (1, 17). Eine Formel die übrigens auch dem Colosserbriefe nicht fremd ist (vgl. Col. 2, 2) ³⁾; und welche von Paulus naturgemäss da ausgebildet wurde, als die in jenem Schreiben bekämpften Irrlehrer sich an den Gott der Himmelsmächte hielten und die Superiorität Christi über eben dieselben nicht gebührend würdigten. Weshalb auch der Verfasser unseres Briefes es für angemessen erachten

¹⁾ Aehnlicher, obgleich individuell persönlicher Eingang II Cor. I, 3.

²⁾ 2 Cor. 1, 3; 11, 31; Röm. 15, 6 (1 Petr. 1, 3).

³⁾ Vgl. unsern Comm. zu d. St. S. 349 ff.

durfte, seine dankerfüllte Segenspreisung dem Gotte zuzuwenden, welcher seine göttliche Machtfülle an Christo in abschliessender Weise offenbart hat ¹⁾ und durch ihn für die mit dem πλήρωμα τῶν καιρῶν sich eröffnende Haushaltung fort und fort exekutiert, wird sich an später folgenden Stellen unseres Briefes besser deutlich machen lassen können, als hier im Anfange desselben. Der Vater unseres Herrn J. Christi ist der Gott Christi insofern, als der letztere in seiner Eigenschaft des ἡγαπημένου κατ' ἐξοχήν (vgl. V. 6) Ihm gegenübersteht.

Was nun den Inhalt der Segenspreisung anlangt, so wird hervorgehoben, dass Gott uns gesegnet habe mittelst alles geistlichen Segens ²⁾ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ ³⁾. Die göttliche Segensspendung wird also durch πνευματικῇ auf das Gebiet des geistigen Lebens eingeschränkt; andererseits aber in dieser Umgrenzung als eine allumfassende (πάσῃ) zur Geltung gebracht. Ferner wird diese volle und ganze Segensspende geistiger Natur als eine solche gekennzeichnet, die in den himmlischen Regionen vorhanden ist, dort für die Gesegneten sicher deponirt daliegt. Denn ganz unzweifelhaft in diesem localen Sinne ist nach Analogie sämtlicher übrigen Stellen unseres Briefes der Ausdruck τὰ ἐπουράνια zu deuten. Wie passend und für die ganze Anschauungsweise unseres Briefes charakteristisch jene Localisirung der εὐλογία ⁴⁾ ist, wird sofort aus dem weiteren mit ἐν Χριστῷ gegebenen Moment erhellen. Dieses ἐν Χριστῷ nemlich darf nicht mit Ueberspringung der Worte πάσῃ — ἐπου-

¹⁾ Vgl. 1, 21.

²⁾ ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ; εὐλογία im Sinne eines realen Segensgutes. Vgl. Gal. 3, 14; Röm. 15, 29; II Cor. 9, 6.

³⁾ Der Terminus τὰ ἐπουράνια im Sinne von regiones coelestes findet sich im Epheserbriefe noch (1, 20; 2, 6; 3, 10; 6, 12). Paulus hat allerdings das Adjektivum ἐπουράνιος, aber er braucht es im Sinne „dem Himmel angehörig“ nur von den Himmelskörpern (1 Cor. 15, 40); den Engeln (Philipper 2, 10); von dem auferstandenen Christus (1 Cor. 15, 48. 49) von den Gläubigen im Zustande ihrer künftigen Auferstehung (1 Cor. 15, 48). — Als Vorbild für die εὐλογία ἐν τ. ἐπουραν. hat dem Verfasser gedient ἡ ἐλπίς ἡ ἀποκειμένη ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς (res sperata messiana in coelis reposita) Col. 1, 5; und ὁ κληρος τῶν ἀγίων ἐν τῷ φωτί (hereditas sanctorum in luce coelestis). Vergleiche auch noch Col. 3, 2 und aus den Evangelien Matth. 6, 20; 19, 21; Luc. 18, 22 — (1 Petr. 1, 4 κληρονομίαν . . . τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς).

⁴⁾ Die εὐλογία . . . ἐν Χριστῷ erklärt sich am besten aus Gal. 3. Hier wird gezeigt, wie die dem Abraham gegebene Segensverheissung ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη (V. 8) in Christo zu ihrer Verwirklichung gelangt sei ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γέννηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (V. 14) dem specifischen σπέρμα Abrahams, dem die Verheissung geworden ist (V. 16 u. 19).

ρανίους unmittelbar mit εὐλογήσας verbunden werden, giebt also nicht die Persönlichkeit an, mittelst welcher uns Gott gesegnet hat. Vielmehr will der Verfasser bemerklich machen, dass der bez. geistliche Segen, wie er in der himmlischen Sphäre, so in concreto an die Person Christi gebunden, mit ihr aufs Engste verwachsen, in ihr incorporirt ist ¹⁾. Also nicht in dem weiten Gebiete der von verschiedenartigen göttlichen Machtwesen eingenommenen Gebiete der ἐπουράνια ist jene εὐλογία zu suchen, sondern der Blick ist unverwandt auf Eine Person in den himmlischen Regionen zu lenken, in welcher alles geistliche Segensgut prototypisch und virtuell concentrirt den Gesegneten vor Augen gestellt ist.

Was endlich noch die Subjecte anlangt, die hier als von göttlicher Segnung umfasste vorausgesetzt werden (ἡμᾶς), so ist in dem ganzen Abschnitt VV. 3—11 kein Moment vorhanden, welches uns veranlassen könnte, den dort in der ersten Person pluralis Auftretenden irgend welche Umgrenzung nach Ort, Zeit oder Abstammung zu Theil werden zu lassen. Vielmehr gilt Alles, was der Verfasser innerhalb der langen kettenartig verschlungenen Periode von den ἡμεῖς prädicirt, den Christusgläubigen schlechthin ²⁾.

Die inhaltsschwere Aussage unseres Verses bedurfte nothwendig einer näheren Entfaltung für das Bewusstsein der Leser. Dieselbe wird zunächst in

V. 4 damit begonnen, dass der Verfasser das soeben hervorgehobene segnende Thun Gottes als im Einklange, in Angemessenheit stehend aufweist mit einer That ebendesselben, durch welche der Grund jenes εὐλογῆσαι endgültig gelegt sei (καθὼς ἐξέλεξαντο ἡμᾶς κ. τ. λ.). Diese fundamentale That Gottes ist ein Akt, durch welchen er uns sich (sibi) auserwählt hat. Allein diese Auserwählung war kein innerhalb der zeitlich-geschichtlichen Entwicklung vorgenommener göttlicher Akt. Er fällt nicht etwa zusammen mit einer in einer bestimmten Zeitepoche vollzogenen That Gottes, durch welche er ein einzelnes Volk zum Eigenthumsvolk von heiligem und priesterlichem Character erkoren hat ³⁾. Vielmehr ist die hier in Rede stehende Erwählung, welche an „uns“ geschehen ist, erfolgt *vor Grundlegung*

¹⁾ Christus kommt hier in Betracht als ἡ ἐλπίς τῆς δόξης Col. 1, 27; als ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καθήμενος Col. 3, 1 u. Eph. 1, 20; und als ἡ ζωὴ ἡμῶν Col. 3, 4.

²⁾ Dass in V. 12 ein Wechsel in betreff des ἡμεῖς eintritt, werden wir seines Ortes zu constatieren haben.

³⁾ Vgl. Röm. 11, 28 u. Röm. 11, 2 (Deut. 7, 7; u. 8, 17; 9, 4—6).

der Welt (πρὸ καταβολῆς κόσμου)¹⁾. Sie ist ferner auch nicht, wie jene theokratische ἐκλογή, vollzogen in den Vätern (Patriarchen), sondern in Christo (ἐν αὐτῷ)²⁾. In eben demselben Christus, in welchem aller unser geistlicher in den himmlischen Räumen befindlicher Segen befasst und umschlossen ist.

Als Zweckbestimmung dieser vorweltlichen, durch Christus als *praeexistirend* vermittelten, Erwählung wird angegeben: εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ. Die Eigenschaften der Heiligkeit und Makellosigkeit, welche hier als das Bestimmungsziel der Erwählten hervorgehoben sind, werden durch das ἐνώπιον αὐτοῦ insofern über die Bedeutung, welche dieselben im Alten Bunde haben, hinausgehoben, als der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi als der Richter über ihren qualitativen Werthgehalt in das Bewusstsein der Leser gerückt wird³⁾. Wenn nun dadurch auch Alles, was mit dem sogenannten dinglichen Character des alttestamentlichen Begriffes der Heiligkeit zusammenhängt, bei Seite zu lassen und dem bez. Begriffe seine rein religiös-sittliche Bedeutung beizumessen sein wird: so ist doch andererseits wohl zu beachten, dass den in Rede stehenden Eigenschaften ein gewisser objektiver und passiver Character von Hause aus anhaftet und auch durch den hier obwaltenden Zusammenhang gewahrt ist. Denn, was den letzteren Punkt betrifft, so darf nicht übersehen werden, dass der Besitz dieser genannten Eigenschaften als Zweckbestimmung des göttlichen Aktes der Erwählung, ebendieselben unter den Gesichtspunkt göttlicher

¹⁾ πρὸ καταβολῆς κόσμου nicht bei Paulus, wohl aber zwei Mal im Hebräerbrief, im ersten Petrusbrief 1, 20, zwei Mal in der Apokalypse. P. braucht für καταβολή κόσμου Röm. 1, 20 κτίσις κόσμου. — Uebrigens hat Paulus auch die *vorweltliche* Erwählung im Auge, wenn er schreibt II Thess. 2, 13 ἐλάτο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν. Ebenso ist unzweifelhaft die ἐκλογή als eine von Ewigkeit her erfolgte gedacht Röm. 9, 11; 11, 5; 11, 7. Ebenso ist gebraucht das ἐξελέξατο I Cor. 1, 27. 28 und ἐκλεκτὸς Röm. 8, 33; 16, 13; Col. 3, 12; 1 Petr. 1, 1 - 2 ἐκλεκτοὶ . . . κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς.

²⁾ Vgl. Röm. 16, 13 Ρουφὸν τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ. — Wenn von der vorweltlichen Auserwählung der Gläubigen in Christo die Rede ist, so ist dieser dabei natürlich als πρὸ πάντων (Col. 1, 17) seiend gedacht. Auch Epheser 4, 10 u. 5, 30 f. ist deutlich die Praeexistenz Christi vorausgesetzt.

³⁾ ἅγιος καὶ ἁμώμος in dieser Verbindung auch Eph. 5, 27 und bei Paulus Col. 1, 22; Philipp. 2, 15 als Eigenschaften, in denen nach der Hoffnung des Apostels die Gläubigen vor dem Antlitz Gottes beim jüngsten Gerichte würden erfunden werden. Col. 1, 22 παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἁμώμους καὶ ἀνεκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ. (Der Infinitiv παραστήσαι giebt den Zweck des ἀποκατήλλαξεν V. 21 an, während an unserer Epheserstelle der Zustand des Heiligseins als Consequenz des ἐξελέξατο hingestellt ist.)

Segensspendung rückt. Es war daher ein kaum begreiflicher Missgriff, wenn man in breiten Kreisen das *ἐν ἀγάπῃ* unmittelbar mit *ἀγίους καὶ ἀμώμους* zusammen construirte und dadurch die Anschauung zu gewinnen suchte, als hätte sich die Heiligkeit und Makellosigkeit der Erwählten in Liebe zur Erscheinung zu bringen oder durch Liebe zu aktualisiren ¹⁾.

Es unterliegt vielmehr nicht dem geringsten Zweifel, dass dieses *ἐν ἀγάπῃ* zum folgenden

V. 5 gehört, und das für Gott leitend gewesene Motiv angiebt, aus welchem das hervorgegangen ist, was der an *ἐξελέξατο* angeschlossene Participialsatz: *προορίσας* ²⁾ *ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν* angiebt. Der im vorigen Verse mit *εἶναι ἡμᾶς κ. τ. λ.* angegebene Zweck der Erwählungsthat, konnte nur dadurch seiner Verwirklichung entgegengeführt werden, wenn Gott von Liebe zu den in Christo Auserwählten geleitet, diesen *die Vorherbestimmung gab zur durch Jesum Christum vermittelten Kindesannahme*. Fraglich kann hier sein, wie das *εἰς αὐτόν* zu deuten ist, ob unmittelbar zu verbinden mit *προορίσας* oder mit *υἰοθεσίαν*. Indessen wird uns die Erwägung, dass die Bevorzugung der letzteren Alternative dem Ausspruch grössere Bedeutsamkeit verleiht, veranlassen, *εἰς αὐτόν* in grammatisch vollkommen zulässiger Weise mit *υἰοθεσίαν* selbst zu verbinden. Wir erreichen nemlich dadurch, dass der hier erwähnte Adoptionsakt von dem theokratischen ³⁾ noch deutlicher unterschieden und in seiner specifisch christlichen ⁴⁾ Eigenthümlichkeit markirt wird. Die Kindesannahme nemlich, zu welcher die in Christo Erwählten vorherbestimmt sind, ist nicht bloss dadurch von der Adoption des Volkes Israel verschieden, dass erstere durch Jesum Christum als Mittler realisirt werden sollte, sondern auch dadurch, dass sie direkt zu Gott hinführt, eine unmittelbare, durch keine trennende Medien und Zwischeninstanzen gehemmte definitive Einigung und Gemeinschaft mit diesem herbeizuführen bestimmt ist ⁵⁾.

Wie aber der soeben erläuterte Akt des *προορίσαι* sich in Liebe (*ἐν ἀγάπῃ*) vollzogen hat, so ist er andrerseits nach einer

¹⁾ Nicht blos bei Paulus, sondern im ganzen N. T. findet sich keine Stelle, in welcher bei *ἅγιος* und *ἁμώμος* durch *ἐν* eine menschliche Tugend angefügt wäre, *in* oder *mittelst* welcher die bezgl. Eigenschaften sich zur Erscheinung brächten.

²⁾ Vgl. Eph. 1, 11; Röm. 8, 29. 30; 1 Cor. 2, 7.

³⁾ Röm. 9, 4; Exod. 4, 22; Deut. 14, 1; Jerm. 31, 9; Hosea 11, 1.

⁴⁾ Wie der Terminus *υἰοθεσία* vorkommt bei Paulus Gal. 4, 5; Röm. 8, 15.

⁵⁾ Vgl. zu diesem *εἰς αὐτόν* Col. 1, 16 u. 20; 1 Cor. 8, 9; Röm. 11, 36.

bestimmten Norm erfolgt, nemlich *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ Θελήματος αὐτοῦ* ¹⁾. Dies Moment wird zur Geltung gebracht, um die Vorstellung zu beseitigen, als sei bei dem Vorherbestimmungsakte Gottes sein Wille durch irgend etwas ausserhalb desselben Gelegenes, namentlich durch Rücksichtnahme auf den qualitativen Werthgehalt, welchen die von der Vorherbestimmung umfassten Subjekte an sich selber gehabt hätten, beeinflusst worden. Vielmehr ist für Gott das *Wohlgefallen seines Willens* die einzige Richtschnur gewesen, nach welcher der göttliche Vorherbestimmungsakt erfolgt ist.

Ganz im Einklang mit dem *προορίσας . . κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ Θελήματος αὐτοῦ* wird dann in

V. 6 das Ziel der vorherbestimmenden That Gottes nach einer anderen Richtung hin angegeben: *εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ* ²⁾.

Wenn bei einer göttlichen Action lediglich das Wohlgefallen seines Willens die Norm des Handelns bildet, so bleibt in Rücksicht auf das durch jenes ins Werk Gesetzte nur Raum übrig für *das Lob der Herrlichkeit seiner Gnade, mit welcher er sich gnädig erwiesen hat in dem, auf dem seine Liebe ruht* (*ἣς ἔχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ*) ³⁾. Und um den Lesern zum Bewusstsein zu bringen, wie sehr sie Grund hätten, mit Verzicht auf alles Eigenlob und auf das Anpreisen anderweitiger Heilsmittler und Heilsvermittelungen, voll und ganz in das Lob der ihnen in Christo zugewendeten Gnadenerweisung einzustimmen, hebt er in

V. 7 die principiellen Segensgüter hervor, die wir in der Gemeinschaft mit dem Geliebten, dem Mittler der *νίοθεσία*, die uns in Gottes unmittelbare Nähe versetzt, besitzen.

Diese Gnadengüter sind *die durch Christi Blut vermittelte Erlösung* (*ἐν ᾗ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*) ⁴⁾. Durch sie sind wir, die wir *τέκνα φύσει ὁργῆς* waren (Eph.

¹⁾ *εὐδοκία* von Gott gesagt bei Paulus nur Philipper 2, 13, dagegen *εὐδοκεῖν* Col. 1, 19; 1 Cor. 1, 21; 10, 5; Gal. 1, 15. Die Verbindung *εὐδοκία τοῦ Θελήματος* sonst nicht im N. T.

²⁾ *ἔπαινος* in Beziehung auf Gott nur Phil. 1, 11. Der Terminus *δόξα τῆς χάριτος* findet sich nicht bei Paulus. Im Epheserbrief noch *ἔπαινος τῆς δόξης αὐτοῦ* 1, 12. 14.

³⁾ Die schwierigere Lesart *ἥς* für *ἐν ᾗ* ist von den neueren Textkritikern: Gb.¹, Ln., Ti.⁸, Treg., WH. auf Grund von NABP min. angenommen. Der Genitiv des Relativum *ἥς* ist nicht attrahiert aus *ᾗ*, sondern *ἥν* und nach der Phrase *χάριν χάριτώ* aufzulösen. S. Winer, Grammatik des nt. Sprachidioms 7. A. S. 154 ff.; ferner Alexander Buttmann, Grammatik des nt. Sprachidioms S. 246 f.

⁴⁾ Vgl. Col. 1, 14 *ἐν ᾗ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν*. Ueber *ἀπολύτρωσις* s. unsern Commentar zum Colosserbrief S. 189 f.

2, 3), von diesem auf uns lastenden göttlichen Zorn, von der Strafe, deren wir, sei es durch das auf Stein, oder ins Gewissen geschriebene Gesetz überführt wurden, befreit. An diese ἀπολύτρωσις fügt der Verfasser in appositioneller Form ¹⁾ die Vergebung der Uebertretungen (τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων ²⁾ wegen deren wir dem Tode verfallen waren (Eph. 2, 1. 5), damit den unmittelbaren Effekt hervorhebend, den die durch den blutigen Kreuzestod vermittelte Loskaufung für das Bewusstsein der Erlösten gehabt hat.

Aber auch bei der Namhaftmachung des Besitzes dieser hohen Segensgüter der Gläubigen wird mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass sie dieselben in Christo haben nach maassgebender Norm des Reichthums der göttlichen Gnade (κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ) ³⁾. Welche Bedeutung die Heraushebung dieses Momentes hat, wird sofort aus dem in

V. 8 an τῆς χάριτος αὐτοῦ angeschlossenen Relativsatz erhellen, in welchem ausgesagt ist, dass Gott dieselbe reichlich ausgegossen habe über uns in Form von aller (voller) Weisheit und Einsicht (ἥς ἐπερίσσευσεν ⁴⁾ ἐφ' ἡμᾶς ἐν πάσῃ ⁵⁾ σοφίᾳ καὶ φρονήσῃ ⁶⁾). Wir können diesen Worten, ohne bereits den Inhalt der namhaft gemachten σοφία καὶ φρόνησις zu kennen, doch im Voraus so viel entnehmen, dass die Gnade Gottes, nach deren maassgebender Norm wir die zuvor erwähnte Erlösung und Sündenvergebung in Christo besitzen, zugleich in einer con-

¹⁾ Vgl. A. Buttmann S. 342 f.

²⁾ Auch im Colosserbriefe tritt τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν als exegetischer Zusatz zu τὴν ἀπολύτρωσιν. S. unsern Commentar S. 190 f. Vgl. zu τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων Col. 2, 13 χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα.

³⁾ ὁ πλοῦτος τῆς χάριτος vgl. Eph. 2, 7. Bei P. findet sich diese Verbindung nicht. Wohl aber πλοῦτος τῆς χρησιμότητος Röm. 2, 4.

⁴⁾ περισσεύειν hier transitiv, wie 2 Cor 4, 15; 9, 8; 1 Thess. 3, 12. Ueber die Attraktion s. Winer S. 155.

⁵⁾ Ueber das ἐν πάσῃ ohne den Artikel s. Krüger „Griechische Sprachlehre“ § 50. 11 Anm. 9; Winer S. 105 f.

⁶⁾ Wie im Colosserbrief (1, 9) mit σοφία verbunden wird σύνεσις, so hier mit unwesentlichem Unterschiede des Sinnes das bei P. nicht vorkommende φρόνησις. Nach Schmidt, Synonymik der griechischen Sprache III S. 636, unterscheidet sich φρόνησις von dem synonymen σύνεσις dadurch, dass φρόνησις die aus der Empfindung, σύνεσις dagegen die aus der Vergleichung entstehende vernünftige Einsicht ist. Uebrigens findet sich auch in unserm Brief σύνεσις mit Rücksicht auf das Mysterium gebraucht. Eph. 3, 4. Vgl. sonst noch zu unserer Stelle πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως Eph. 1, 17; πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας Eph. 1, 18. Verbunden sind σοφία und φρόνησις 1 Reg. 5, 9, aber in umgekehrter Stellung φρόνησις καὶ σοφία trotz des Hebräischen חָכְמָה וְיִתְבָּהִיּוּת.

creten Form im subjectiven Bewusstsein der Begnadigten reichlich Boden gefasst hat.

Mit dem blossen *Haben* von objektiven Segensgütern ist es nicht abgethan. Vielmehr ist es von höchster Wichtigkeit, dass die göttliche Gnadenquelle, aus der dieselben hervorfliessen, nach ihrer ganzen Tiefe und Fülle auch von der intellektuellen Anschauung der Gläubigen gewerthet wird. Um nun dieses zur Totalität und Integrität des Heilsbesitzes unumgänglich nothwendige Moment herbeizuführen, hat Gott ein wichtiges inneres Verständniss erweckt, durch welches das zunächst objektiv, in der unmittelbaren Gemüthserfahrung Erlebte, in das Licht klar durchschauender Erkenntniss erhoben ist.

Ueber den *Inhalt nun* dieser in Gestalt voller Weisheit und Einsicht über uns ausgeschütteten Gnade erfahren wir in

V. 9 nähere Belehrung: *γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ* ¹⁾. Es handelt sich also um eine göttliche *Kundgebung* für uns, deren Objekt das *Geheimniss seines Willens* ist. Das, was uns von Gott zu wissen gegeben wurde, enthält nicht etwas, was schon früher als sein Wille in der Welt verwirklicht worden und zur Kenntniss ihrer Bewohner gelangt wäre. Vielmehr kommt ein solches hier in Betracht, was bisher als Wille Gottes noch nicht die Schwelle erreicht hatte, wo er sich in Thaten umsetzt. Also zunächst ein *formales* Moment ist es, was von dem Object des *γνωρίσαι* herausgehoben ist. Den Weg zu einer materialen Bestimmung des Inhaltes der bez. Kundgebung eröffnet sich der Verfasser dadurch, dass er zuvörderst angiebt, nach welcher maassgebenden Norm die Kundgebung des Geheimnisses seines Willens erfolgt ist. Sie ist geschehen *nach seinem Wohlgefallen* (*κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ*) *welches er (Gott) vorhergesetzt hat in sich*

V. 10 *auf eine Haushaltung der Fülle der Zeitläufte hin*, (*ἣν προέθετο* ²⁾) *ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*) ³⁾. Dieser Aussage entsprechend ist also der Offen-

¹⁾ Vgl. zu *μυστήριον* Eph. 3, 3. 4. 9; 6, 19. Der Begriff des Mysteriums bei P. ist von uns des Näheren entwickelt zu Col. 1, 26. 27; 2, 2; 4, 3.

²⁾ Zu *προέθετο* vgl. Röm. 1, 13; 3, 25.

³⁾ P. gebraucht *οἰκονομία* 1 Cor. 9, 17; Col. 1, 25 von dem ihm übertragenen Verwaltungsamte der Evangeliumsverkündigung. An unserer Stelle gebraucht der Verfasser dies Wort im Sinne von Verwaltung, Anordnung, Veranstaltung dessen, wovon die bezüglichen Genitive *τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν* 1, 10; *τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* 3, 2; *τοῦ μυστηρίου* 3, 9 die Objekte sind, auf die sich die göttliche Reichshaushaltung bezieht, über welche sie verfügt, welche ihren Inhalt ausmachen. Zu *πλήρωμα τ. κ.* vgl. Gal. 4, 4 *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*.

barungsakt Gottes, durch welchen er das Mysterium seines Willens uns zur Kunde gebracht hat, nicht durch irgend etwas von Aussen her auf ihn Einwirkendes herbeigeführt worden, sondern lediglich nach seinem freien Ermessen erfolgt. Dieses Wohlgefallen aber hat Gott in seinem eigenen Inneren als Vorsatz (Rathschluss) niedergelegt mit einer gewissen Zeitbestimmung. Diese Zeitbestimmung ist eine gewisse Art und Weise, wie er sein Haus verwaltet, sein Reichsregiment handhabt. Und die qualitative Form dieser göttlichen Oekonomie, um die es sich hier handelt, empfängt ihren genauer ausgeprägten Character durch einen markanten Punkt im Laufe der Zeiten. Dieser absonderliche Zeitmoment, in welchem Gottes Reichsverwaltung in spezifischer Form sich bethätigen sollte, war der, als die von der Welterschöpfung her cursirenden Zeitläufte, denen einen bestimmten, genau vorgeschriebenen Raum zu durchmessen destiniert ward, an den Endtermin gelangt waren, die ihnen zugemessene Aufgabe erfüllt hatten. Welchen sachlichen Inhalt hat nun das Mysterium des Willens Gottes, das als ein neues Regierungsprogramm für eine neue Zeitepoche zu veröffentlichen, sein Wohlgefallen gewesen ist? Hierauf giebt Antwort Satz: ἀνακεφαλαιώσασθαι ¹⁾ τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ²⁾. Es unterliegt keinem Zweifel, dass wir in dieser Aussage eine Parallele haben zu Col. 1, 20, wo Paulus hervorhebt, dass es Gottes Wohlgefallen gewesen sei durch Christum ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν . . . εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Die Gleichheit zwischen beiden Auslassungen besteht darin, dass Gott einen Akt zu vollziehen Willens gewesen ist, kraft welches auf die gesamten rationalen Lebewesen des Universums eine Einwirkung tiefgreifender Art rücksichtlich ihrer künftigen Stellung zu ihm selbst erfolgt ist. Indessen ist, wie das verschiedenartige Verbum ἀποκαταλλάξαι und ἀνακεφαλαιώσασθαι andeutet, eine kleine

¹⁾ ἀνακεφαλαιώσασθαι im Sinne von summatim comprehendere, oder disiectas partes in unum corpus colligere findet sich nur ein Mal bei P. Röm. 13, 9, an welcher Stelle die sämtlichen Gebote in dem einen Satze (ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ ἀνακεφαλαιούται ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν) zusammengefasst sind, oder mit Chrysostomus συντόμως καὶ ἐν βραχεῖ τὸ πᾶν ἀπαρτίζεται τῶν ἐντολῶν τὸ ἔργον.

²⁾ Für die nur durch einige Minuskeln bezeugte Lesart ἐν τοῖς οὐρανοῖς haben Ln., Ti.⁸, Treg., WH. ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς. Ueber den Wechsel des Casus bei Praepositionen in demselben Satze, besonders oft bei ἐπὶ vgl. Winer S. 382. Bei ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς wird die Vorstellung, nach welcher der Himmel wie ein festes Gewölbe gedacht wird, maassgebend gewesen sein. S. Bleek Commentar zu Hebr. 3, 1 S. 375. Anm. 1.

Differenz der Anschauung, aus welcher beide Aussagen, jede in ihrer besonderen Art, hervorgegangen sind, nicht zu verkennen. In der Stelle des Colosserbriefes ist die Voraussetzung des göttlichen Thuns die, dass auf Seiten der Himmels- wie der Erden-Bewohner ein Zustand der Entfremdung von Gott vorhanden war, der nach vorangegangener Friedensstiftung durch einen Akt einer solchen definitiven Aussöhnung gehoben werden sollte, dass die bisher Gotte Verfeindeten ebendenselben zu unbedingten Anschluss, ungehemmter Vereinigung mit ihm, zugeführt werden. Etwas anders liegt die Sache an unserer Epheserstelle. Es ist hier der grosse, Himmels- und Erden-Bewohner betreffende, dramatische Akt unter einem Bilde dargestellt, welches aus dem Gebiete der Redekunst entlehnt ist. Ein Redner pflegt am Schluss einer längeren Auseinandersetzung, um sich den Erfolg seiner Rede zu sichern, und den Eindruck derselben auf die Hörer zu verstärken, den weit ausgedehnten Inhalt des Gesprochenen in einen Hauptpunkt, ein Schlussvotum zusammenzufassen, welches in concentrirter Form den Gesammtinhalt des Ganzen enthält und drastisch zum Ausdruck bringt. Das, was sonst nur bei sachlichen Objekten in Anwendung kommt, ist hier an unserer Stelle auf persönliche Subjekte übertragen worden. Darnach bildet es den Inhalt des Mysterium Gottes, dass Er alle rationalen Lebewesen sich (sibi) in Eins zusammenfasst in Christo, der hier gewissermaassen, als der summarische Inbegriff, die energische Concentration jener zu bilden bestimmt war. Die Voraussetzung eines derartigen Aktes Gottes ist nicht sowohl wie an der Colosserstelle feindselige Entfremdung von Gott, als vielmehr die Vorstellung, dass zuvor, vor dem *πλήρωμα τῶν καιρῶν*, die Himmelsbewohner sowohl als die Erdenbewohner *dissecta membra* im Universum waren, die beiderseits ohne ein sie zusammenhaltendes, sie mit einander verknüpfendes band dahinlebten. Ein solches sollte zunächst jeder der beiden durch ihren Wohnsitz von einander getrennten Theile in der Person Christi erhalten. Er ist derjenige, mittelst dessen Gott die Engel sich (sibi) zusammenfasst und die Menschen, so dass zuvörderst jeder Theil dieser Geschöpfe aus einem laxen, ataktischen Verhältniss zu Gott heraus in den Zustand stricter und straffer Zugehörigkeit, Abhängigkeit und Einheit versetzt werden soll. Es bedarf kaum hervorgehoben zu werden, dass die hier vorliegende Aussage nicht auf einẽ Vereinigung von den Engeln *mit* den Menschen hinweist. Nur als eine Consequenz der in Rede stehenden Aussage wird man es ansehen dürfen, wenn man den bez. göttlichen Akt des *ἀνακεφαλαιώσασθαι* folgerecht durchdenkt. Eine andere Frage aber ist es, ob das auf diesem Wege gewonnene Moment hier an unserer Stelle irgendwie näher zu urgiren sei. Diese

Frage wird, dem nächsten Wortlaute und dem Zusammenhang entsprechend, nicht bejaht werden dürfen. Vielmehr liegt hier offenbar das als Hauptmoment der Aussage vor, dass jedweder Bestandtheil der göttlichen Reichshaushaltung, die himmlischen Wesen, wie die irdischen Vernunftwesen, in der vorchristlichen Zeit sich in einem Zustande mangelhafter Einordnung, unvollkommener Eingliederung in den Willen Gottes und dessen heilsökonomische Zwecke befinden. Diesem Mangel ist nunmehr in der Fülle der Zeiten durch einen grundlegenden Akt im Principe abgeholfen, indem in Christo eine recapitulierende Zusammenschliessung aller rationalen Lebewesen eingeleitet ist, und damit sowohl für die transcendente Geisterwelt, wie für das Menschengeschlecht eine Taxis aufgerichtet ist, innerhalb welcher sie im Haushalte Gottes unter *einem* beherrschenden Mittelpunkt die ihnen von Ewigkeit her zugedachte Bestimmung erreichen können ¹⁾.

Nachdem somit der Vorhang, der das Mysterium Gottes verhüllte, hinweggezogen ist, bot sich eine passende Gelegenheit, die Entfaltung des „allseitigen geistlichen Segens Gottes, mit dem er uns gesegnet hat“, zum Abschluss zu bringen, und auf die Krönung des unser Heil sicher begründenden göttlichen Aufbaus hinzuweisen. Es geschieht dies dadurch, dass an das emphatische, auf Christum als den Mittler des grossen göttlichen Ineinsfassungsactes zurückweisende *ἐν αὐτῷ*

V. 11 ein Relativsatz angefügt wird, in welchem vor Augen gestellt wird, dass *wir in ihm (Christo) auch zu Mitgliedern des Gottesvolks erkoren sind* (*ἐν ᾧ καὶ ἐκκληρώθημεν*) ²⁾. Wie

¹⁾ Vergleiche zu dieser angelologisch wichtigen Stelle noch Ode Commentarius de angelis. Trajecti ad Rhenum 1739. p. 447. 59 und Everling, die paulinische Angelologie und Dämonologie. Göttingen 1888, S. 101 f.

²⁾ Statt des von Gb.¹ Ln. gebilligten *ἐκκληρώθημεν* ist mit Recht auf Grund von NBKLP patr., von den neueren Textkritikern Ti.⁸ Treg. WH. das schwierigere *ἐκκληρώθημεν* aufgenommen. *Κληροῦν* ist *ἀπαξ λεγόμενον* im N. T. Auch im A. T. kommt es nur zwei Mal in der Septuaginta vor zur Uebersetzung von כְּלִיָּהּ 1 Sam. 14, 41 und כְּלִיָּהּ Jes. 17, 11. Bei der Deutung dieses Verbums wird auszugehen sein von dem Substantivum כְּלִיָּהּ (von der Septuaginta mit *κληρονομία* wiedergegeben) in derjenigen Bedeutung, in welcher es soviel ist als id, quod pertinet ad aliquem, tamquam pars ipsi assignata, und wonach das israelitische Volk als peculium Jehovae, id est populus, quem sibi elegit et suum sibi esse voluit, bezeichnet wird. Deut. 4, 20; 9, 29; Ps. 28, 9; 33, 12; Jes. 19, 25; Add. Esther 3, 8; Judith 9, 12; 13, 5. Vgl. aus dem N. T. Act. 17, 4 (*προσεκκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλα τῶν σεβομένων Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος κ. τ. λ.*) 1 Petr. 5, 3

naturgemäss sich diese letzte göttliche Segenserweisung an die zuvor preisend hervorgehobenen anschliesse, wird durch einen Participialsatz bemerklich gemacht, in welchem die bez. Subjekte als *προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα* ¹⁾ *ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν* ²⁾ *τοῦ θελήματος αὐτοῦ* charakterisirt werden. D. h. sie sind *Vorherbestimmte* (von dem in *προορίσας ἡμᾶς εἰς νιοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν* angegebenen göttliche Akte (V. 3), Umfasste). Und zwar vorherbestimmt *in Gemässheit des Vorsatzes* (*κατὰ πρόθεσιν ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ* V. 9) dessen, der den bez. Akt (nicht bloss im Voraus feststellt, sondern auch) in Wirksamkeit treten lässt. Nach der Angabe der Norm, nach welcher die in Rede stehenden Subjekte *προορισθέντες* sind, erfolgt in

V. 12 *das Ziel*, zu welchem die Vorherbestimmung erfolgt ist: *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ, τοὺς προηλπικότας* ³⁾ *ἐν τῷ Χριστῷ*. Die Deutung dieser Auslassung ist durch verschiedene Umstände erschwert. Zunächst werden wir durch den Hinblick auf den nächstfolgenden Vers daran erinnert, dass die Subjekte, von denen hier etwas prädicirt wird (*ἡμᾶς*), nicht mehr dieselben zu sein scheinen, die zuvor als Gegenstände göttlicher Segnung in Betracht gekommen waren. Denn da im folgenden Verse die Leser, an welche der Verfasser sich wendet, von denen unterschieden werden, im Namen

μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων (portiones gregum quae episcopis veluti sorte obtigerunt); Epistula ad Diognetum 5, 4. *Χριστιανοὶ . . . κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκκληρώθη*. Nun geht deutlich sowohl aus dem, dem *ἐκκληρώθημεν* vorangehenden *ἐν αὐτῷ*, als auch aus der mit *κατὰ κ. τ. λ.* angegebenen Norm dieses *ἐκκληρώθηται* hervor, dass der bezüglichliche terminus in einem über seine theokratische Bedeutung hinausgerückten Sinne genommen sein muss, und dieser kann nur dahin bestimmt werden, dass alle aus Juden und Heiden zum Glauben an Christum Gelangten, in Christo mit Gott zu engster unzertrennlicher Gemeinschaft, in welcher sie des einstigen vollen Besitzes der Güter des Gottesreiches gewärtig sein dürfen, zusammengeschlossen sind. Das *καὶ ἐκκληρώθημεν* macht bemerklich, dass „wir“ in Verwirklichung des *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ ἐπὶ τῆς γῆς* demgemäss auch durch ihn zum Eigenthumsvolke Gottes erkoren sind. Dem Verfasser hat als Vorlage bei der Wahl des Ausdruckes gedient Col. 1, 12: *τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων*, wenngleich hier eine etwas andere Vorstellungsweise zum Ausdruck gebracht ist.

¹⁾ Vgl. 1 Cor. 2, 12; Philipper 2, 13.

²⁾ P. gebraucht *βουλὴ* nie von Gott, wohl aber *βούλημα*. Röm. 9, 19, ein Mal *βούλημα* vom Menschen 1 Cor. 4, 5. — *βουλή* von Gott gebraucht Hebr. 6, 17.

³⁾ *προελπίζειν* ist *ἄναξ λερόμενον* im N. T. Ueber den Artikel *τοὺς* vor *προηλπικότας* s. Winer S. 127 c (quippe qui antea spem nostram repositam habemus in Christo).

derer bisher die Lobpreisung Gottes gesprochen war, so fragt sich: wer sind hier in diesem Verse die ἡμεῖς? Sind nun, wie sich aus dem von den ὑμεῖς im Folgenden Prädicierten ergibt, diese letzteren principiell Gläubige aus den Heiden, so wird sich als Consequenz ergeben, dass der Verfasser wenigstens in unserem Verse im Namen derer spricht, die ihm in unmittelbarster Weise nahe stehen, d. h. derer, die wie er selbst aus dem Volke der Verheissung leiblich abstammen. Welche Bedeutung hat nun unter gegebener Voraussetzung die Aussage, dass „wir“, d. h. wir Gläubigen aus Israel, zum Eigenthumsvolk Gottes gemacht wurden als Vorherbestimmte nach einer bestimmten Norm, *um zu sein, — zum Lob seiner Herrlichkeit, — diejenigen, welche vorher ihre Hoffnung auf den Christus gestellt haben?* Es scheint sich nahe zu legen, die Worte so zu deuten, als werde hier von Judenchristen etwas ausgesagt, was grade nur auf sie passend prädicirt werden konnte, dass sie schon in der Zeit, wo die ihrem Volke gegebene Verheissung eines Erlösers noch nicht erfüllt worden war, also vor dem πλήρωμα τῶν καιρῶν, ihre Hoffnung auf den künftig erscheinensollenden Messias gesetzt hätten. Allein gegen diese Deutung erheben sich schwere Bedenken. Zunächst ein sprachliches, indem man, um den oben angenommenen Sinn zu erhalten, hätte erwarten müssen, dass der Verf. geschrieben hätte: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς τοὺς προελπίσαντας εἰς τὸν Χριστόν. Aber, auch wenn man sich über diesen Anstoss hinwegsetzen wollte, so erhebt sich gegen jene Auflösung der Worte ein gewichtigerer Einwand. Dass die Gläubigen aus dem Verheissungsvolke schon vor der Erfüllung dieser Verheissung in Christo, auf den Messias hofften, ist ja freilich eine Thatsache, die in unserem Briefe selbst als ein Prärogativ derselben vorausgesetzt wird ¹⁾. Allein dürfte unser Verfasser diese Thatsache als Bestimmungsziel der πρόθεσις aufführen, nach welcher Gott Alles ins Werk setzt in Gemässheit des Rathschlusses seines Willens? Der ganzen bisherigen Anschauungs- und Ausdrucksweise zufolge, können als Objekte der πρόθεσις wie als Zwecke des προορίσαι nur solche gedacht werden, die den Inhalt des specifischen in der Fülle der Zeiten kundgethanen μυστήριον τοῦ Θεοῦ bilden. Demnach können unmöglich die Subjekte, von denen das κληρωθῆναι ausgesagt wurde, das bez. Gut erlangt zu haben, als Vorherbestimmte angesehen werden, um im Voraus (ehe der in dem Mysterium enthaltene Willensrathschluss Gottes verwirklicht wurde) auf den künftigen Messias ihre Hoffnung zu setzen.

¹⁾ Cap. 2, 12, wo die Heiden als ἐλπῖδα μὴ ἔχοντες bezeichnet werden.

Ganz anders erscheint die Sachlage, wenn wir weit genauer dem Wortlaut entsprechend, in den *προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ* nicht solche sehen, die, bevor der Messias in der Person Jesu erschienen war, schon ihre Hoffnung jenen zugewendet hatten, sondern solche, die vor irgend einer anderen eingetretenen Thatsache (wir werden bald sehen, welche gemeint ist) ein für allemal ihre Hoffnung auf den (in der Person Jesu gekommenen) Christus gegründet haben ¹⁾. Welches ist nun aber die Thatsache, auf welche in dem *προ* des *προηλπικότητας* hingedeutet wurde als einer solchen, *vor* der das Hoffen stattfinden sollte?

Nun kann dieses Andere, dem das *προηλπικεῖναι* der „Wir“ vorangeht, dem nächstfolgenden Verse entsprechend nichts anderes sein, als das, nach empfangener Kunde des Evangeliums und erwecktem Glauben an dasselbe, an den (heidenchristlichen) Lesern geschehene *σφραγισθῆναι τῷ πνεύματι*. Wenn nun also als Ziel der Vorherbestimmung der *ἡμεῖς* angegeben wird, es bestehe darin, dass sie diejenigen seien, welche vorher ihre Hoffnung auf Christum gründeten: so werden der Verfasser und der engere Kreis der aus Israel gläubig Gewordenen, in deren Namen er redet, als solche charakterisirt, welche der Zeit nach früher als die Heidenchristen zu der Hoffnungsstellung auf Christum zu gelangen vorherbestimmt sind ²⁾. Somit haben allerdings die Judenchristen vor den Heidenchristen rücksichtlich der wirksamen Herbeiführung des *κληρωθῆναι* einen Vorsprung; allein dieser ist ein rein temporeller, kein Prärogativ von qualitativ-sachlichem Werthgehalt. Denn die in Rede stehende Vorherbestimmung (*προορισθέντες*) mit ihrem in dem Infinitivsatz *εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ.* angegebenen, erreichten Ziel ist nach einer göttlichen Norm erfolgt, welche in keiner Weise Rücksicht nimmt auf etwaige, vor dem *πλήρωμα τῶν καιρῶν* auf Seiten der gläubig gewordenen Israeliten vorhanden gewesene, *immer* der Belohnung werthe, Vorzüge, sondern lediglich nach einer solchen Norm, welche das, was Gott auf die Oekonomie des *πλήρωμα*

¹⁾ Das *προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ* steht hier also in derselben Bedeutung, wie das *ἐν Χριστῷ ἡλπικότες ἐσμέν* 1 Cor. 15, 19, nur dass an unsrer Stelle das *προ* den bezüglichen Zustand zu einem analogen auf heidenchristlicher Seite als ihm vorangehend in Beziehung setzt. Wenn man diese Beziehung nicht anerkennt, so wäre das *προ* in dem Verbum compositum völlig bedeutungslos, da schon in dem Verbum simplex als solchem eine Zuständlichkeit ausgedrückt wird, die zeitlich dem vorangeht, was sich einst der Entwicklung gemäss erfüllen soll. Auch sonst ist bei P. Christus der Gegenstand der Hoffnung seitens seiner Gläubigen (1 Thess. 1, 3). Im Colosserbrief heisst Christus *ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης* (1, 27).

²⁾ Ganz analog zu *Τουδαίω τε πρώτον καὶ Ἑλληνι* Röm. 1, 16.

τῶν καιρῶν hin im freien Ermessen im Voraus festgestellt hat, auch in Wirksamkeit treten lässt nach dem Rathschluss seines Willens (κατὰ πρόθεσιν θελήματος).

Jetzt wird auch erst voll verständlich, wesshalb in den mit εἰς eingeleiteten Infinitivsatz das εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ als Nebenbestimmung eingefügt ist. Unter der Voraussetzung, dass in dem genannten Satze von einem Vorherhoffen erst später gläubig gewordener Israeliten auf den kommensollenden Messias die Rede sei, sind die Worte, welche diesen Vorgang als zum Lobe der Herrlichkeit Gottes reichend characterisieren, viel zu hoch gegriffen, ja sie würden gradezu ein störendes Moment in die ganze hier obwaltende Anschauungsweise des lobpreisenden Einganges unseres Briefes hineintragen ¹⁾. Dagegen sind sie bei der oben von uns festgestellten Deutung des bez. Infinitivsatzes von gewichtvoller Bedeutsamkeit. Sie sollen nemlich nachdrücklich darauf aufmerksam machen, dass die Hoffnungsstellung *gläubig* gewordener Israeliten auf Christum nur unter der Voraussetzung Zweck der göttlichen Vorherbestimmung geworden sei, dass dasselbe zugleich das Lob der *Herrlichkeit* Gottes (nicht das Lob irgend welcher menschlicher Reichsgegenstände) zum Ziel gehabt habe. So erscheint der Zustand fester Hoffnungszugehörigkeit der gläubig gewordenen Juden zu Christo als dem einzigen definitiven Verwirklicher der ihnen zugesicherten Erbberechtigung ²⁾ als ein solcher, welcher ihnen nicht das geringste Motiv an die Hand giebt, sich über Andere zu erheben, sondern vielmehr steten Anlass bietet, diejenige göttliche Eigenschaft durch Lob in das hellste Licht zu stellen, welche sich in dem προηλπικέναι der bez. Subjekte voraus dargestellt hat, nemlich seine δόξα.

Nachdem nun der Verfasser den Weg beschrieben hat, auf welchem die Judenchristen in den Zustand versetzt sind, in welchem sie der Erreichung ihres Zieles, der Ererbung des Gottesreiches voll Zuversicht entgegensehen können: geht er nun in

V. 13 dazu über, dass auch auf Seiten der *heidenchristlichen* Leser sich ein Analoges vollzogen habe, wodurch auch ihnen in gleicher Weise wie den Judenchristen die gleiche Anwartschaft auf das gleiche Gut vergewissert ist. In ihm (ἐν ᾧ ³⁾)

¹⁾ Vgl. das ähnliche εἰς ἔπαινον τῆς χάριτος 1, 6.

²⁾ Wobei die Hoffnung sich richtet auf den zum Haupt gemachten erhöhten Christus, der in der eschatologisch messianischen Zukunft den κληρωθέντες ihr Erbe real übergeben, sie zu Miterben der Herrlichkeit machen wird.

³⁾ Was die grammatisch stilistische Auflösung dieser Periode anlangt so ist (wie auch Winer S. 541. Anm. 1 urtheilt) hinter ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς in keinem Falle irgend etwas zu ergänzen, da das Prädikatsverbum in dem folgenden ἐσφραγίσθητε zum Ausdruck gelangt. Zu-

d. h. in gliedlicher Gemeinschaft mit Christo, auf welchem die Hoffnung der gläubig gewordenen Israeliten schon vorher basirt war) sind nun auch die (heidenchristlichen) Leser *nach erlangter Kunde des Evangeliums und nach erwecktem Glauben, versiegelt worden mit dem Geiste der Verheissung* (d. h. dem auch ihnen für das *πλήρωμα τῶν καιρῶν* zugesagten Geiste) dem heiligen (*ἐσφραγίσθητε*¹⁾ *τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ*). Was noch näher die Voraussetzung dieses Besiegelungsaktes anlangt, so besteht sie darin, dass die Leser das Wort der Wahrheit, die frohe Botschaft ihrer Erlösung gehört haben (*ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν*) und zum Glauben gelangt sind (*πιστεύσαντες*). Die Termini *λόγος τῆς ἀληθείας*²⁾ und *τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν*³⁾, sind in bewusster Absicht so formulirt worden um scharf zu präcisiren, an welche Ausprägung des Evangeliums hier zu denken sei. Nicht an eine solche, welche wie das *ἕτερον εὐαγγέλιον* judaisirender Lehrer die Erbberächtigung bekehrter Heiden nur in einer, durch allerlei Vorbedingungen beschränkten Form zugestehen will, sondern in einer solchen, in welcher der

nächst war es erforderlich, dass die Bedingungen namhaft gemacht wurden, unter denen das *ἐσφραγίσθητε* von den *ὑμεῖς* prädicirt werden konnte. Die erste Bedingung ist in dem Participialsatze *ἀκούσαντες — σωτηρίας* enthalten. Nun hätte hinter *σωτηρίας* fortgefahren werden können *καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτὸ* (od. *ἐν αὐτῷ*). Statt dessen wird das *ἐν αὐτῷ* aus dem Beginn der Periode wiederholt und damit der, die zweite Verbindung des *ἐσφραγίσθητε* enthaltende Participialsatz eingeführt. Diese Reassumption des *ἐν αὐτῷ* geschieht zu dem Zweck, um das wichtige Moment, dass die Besiegelung erfolgt ist in Christo, stärker zu betonen. Zugleich empfängt auch in dieser Verbindung das *πιστεύσαντες*, als die Hauptvorbedingung des *ἐσφραγίσθητε*, eine nachdrücklichere Betonung, als wenn dasselbe durch ein einfaches *καὶ ἀκούσαντες* angeschlossen wäre. Zu übersetzen ist also: In welchem auch ihr, nachdem ihr gehört habt das Wort, in welchem ihr, nachdem ihr auch zum Glauben (an dasselbe) gelangt seid, besiegelt wurdet u. s. w. Wollte man in dem zweiten *ἐν αὐτῷ* nicht eine Wiederaufnahme des ersteren *ἐν αὐτῷ* sehen, sondern annehmen, dass jenes sich zurückbeziehe auf *εὐαγγέλιον*, so steht diesem Versuche die Stellung des *καὶ* im Wege, da regelrecht hätte geschrieben werden müssen, nicht: *ἐν ᾧ καὶ*, sondern *καὶ ἐν ᾧ*.

¹⁾ Vgl. Eph. 4, 30; 2 Cor. 1, 22. *ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ τοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος. πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας* vgl. Gal. 3, 14 *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως*. Gemeint ist der von Gott durch die Propheten verheissene für die messianische Zeit auf alles Fleisch auszugiessende Geist. Cf. Joel 3, 1 = Act. 2, 12.

²⁾ Vgl. Col. 1, 5 *ἣν* (sc. *ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) *ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας*.

³⁾ Der Terminus *εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας* findet sich nicht bei Paulus.

ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου (vgl. Gal. 2, 5 u. 2, 14) voller unverklausulierter Ausdruck gegeben wird, und in welcher die definitive, eschatologische σωτηρία den Heiden allein auf Grund ihres Glaubens in sichere Aussicht gestellt wird. Solche Heiden nun, die mit ihrem Glauben an dem echten und wahren Evangelium hängen, haben in Christo eine Versiegelung durch den Geist erfahren, der als Heiliger auch sie zu ἁγίοις macht, und sie somit dessen vergewissert, was als Hoffnungsgut mit dieser ihnen göttlich aufgeprägten Eigenschaftlichkeit unmittelbar verknüpft ist, wie dies in

V. 14 näher ausgeführt wird in den WW.: ὅς ¹⁾ ἐστὶν ἁρραβὼν ²⁾ τῆς κληρονομίας ἡμῶν εἰς ³⁾ ἀπολύτρωσιν ⁴⁾ τῆς

¹⁾ ὅς von Ti.⁸, Treg., WH.; auf Grund von NDEK al. longe plurimi, patres statt ὁ, welches Ln. auf Grund von ABFGLP al. 15 aufnimmt. Das Masculinum ὅς richtet sich im Genus hier, wie öfter im N. T. nach dem Substantiv des eigenen Satzes statt nach dem des vorigen Satzes s. Buttmann S. 241.

²⁾ Die Anschauung, dass der heilige Geist ein von Gott den Gläubigen gegebenes Angeld, Unterpfand (ἁρραβὼν) sei, welches ihnen die Bürgschaft der Vergewisserung leistet, dass ihnen einstens das volle messianische Segensgut zu theil werden werde, ist eine auch dem P. geläufige vgl. 2 Cor. 1, 22; καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἁρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν u. 5, 5 ὁ (sc. Θεός) δοὺς ἡμῖν τὸν ἁρραβῶνα τοῦ πνεύματος. Aehnlich ist bei P. der Gebrauch, den heiligen Geist als ἀπαρχή zu bezeichnen Röm. 8, 23. κληρονομία hier natürlich nicht in dem Sinne, wie uns der Begriff bei der Erläuterung des Verbums κληροῦσθαι (s. o. zu ἐκκληρώθημεν 1, 11) entgegengetreten ist, sondern in der Bedeutung des Antheils am messianischen Reich der Zukunft Eph. 1, 18; 5, 5; Col. 3, 24; Gal. 3, 18; 1 Petr. 1, 4.

³⁾ Wir haben oben εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως verbunden mit ἁρραβὼν nicht mit σφραγίσθητε trotz Eph. 4, 30: ἐν ᾧ sc. τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ σφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολύτρώσεως). Denn das εἰς an letzter Stelle deutet nur auf den zeitlichen Termin, nicht wie an unserer Stelle auf das sachliche Ziel hin. Ferner erscheint es als recht precär εἰς über den vorangehenden Relativsatze, welcher in diesem Falle als eine ganz beiläufige parenthetische Zwischenbemerkung zu behandeln wäre, hinweg mit σφραγίσθητε zu verknüpfen, zumal da eine näher liegende Verbindung zur Disposition steht. Diese lässt sich nun entweder so herstellen, dass man das εἰς mit κληρονομίας ἡμῶν in Verbindung setzt, welches unser Erbe uns hinweist auf die Erlösung des Eigenthumsvolkes; oder das εἰς an ἁρραβὼν angeschlossen, ein Unterpfand unseres Erbes, welches Unterpfand zugleich auch eine Hinweisung enthält auf die Erlösung des Eigenthumsvolkes. Wir ziehen die letztere Construction vor und bemerken noch, dass auf diese Weise nicht bloß die Einsiegelung der Heidenchristen mit dem heiligen Geiste mit der ἀπολύτρωσις τῆς περιποιήσεως in Relation gesetzt wird, sondern dass der heilige Geist, wie als Angeld unserer Erbschaft, so auch als ein auf die Erlösung des ganzen aus Heiden- wie Judenchristen bestehenden peculium dei hinweist.

⁴⁾ ἀπολύτρωσις hier im Unterschiede von der ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ

περιποιήσεως¹⁾. Der h. Geist wird hier also als ein *Angel* bezeichnet, welches den mit ihm Versiegelten die *messianische Erbschaft*, die Antheilnahme am Herrlichkeitsreiche gewährleistet, ein Unterpfand, welches darauf hinweist, dass die Erlösung des Eigenthumsvolkes Gottes von allen Schrecken, Gebrechen und Leiden des gegenwärtigen Aeon als volle Auszahlung des Erb-gutes nachfolgen werde.

Wie nun oben das προηλικότας εἶναι der gläubig gewordenen Juden als eine, εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ, vollzogene Thatsache hervorgehoben wurde, so wird hier von dem h. Geiste als dem Unterpfande unserer Erbschaft gesagt, dass er als solcher, wie auf die Enderlösung des auserwählten h. Volkes, so auch auf das *Lob der Herrlichkeit Gottes* eine Hinweisung gebe (εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ). Eine Schlussbemerkung, die den Lesern zum Bewusstsein bringen soll, einen wie starken Antrieb sie in dem Besitze des Geistes als Angeldes ihrer Seligkeit haben müssten die Herrlichkeit Gottes, die sich an ihnen, wie, an allen Gläubigen in der gedachten Weise schon im Voraus so verheissungsvoll zur Darstellung gebracht habe, durch Lobpreisung zu feiern.

Nicht zu übersehen ist endlich, dass, während in dem Abschnitt V. 3—12 die Subjekte, welche als Empfänger göttlicher Segnung hingestellt sind, in gleicher Weise Juden- wie Heiden-Christen umfassen, dagegen V. 13 allein die letzteren ins Auge fasst, in dem Schlussverse dieser Eingangsbenediktion (V. 14) wiederum die communicative Redeform (vgl. τῆς κληρονομίας ἡμῶν) hervortritt, um somit das Endziel der Erlösung als ein für beide Bestandtheile der Gläubigen, die dasselbe πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας besitzen, und in gleicher Weise die περιποίησις Gottes ausmachen, identisches erscheinen zu lassen. Man kann schon aus diesem angewandten taktischen Verfahren des Ver-

αἵματος 2, 7, die definitive eschatologische Erlösung; wie Eph. 4, 30; Röm. 8, 23; 1 Cor. 1, 30; Luc. 21, 28.

¹⁾ περιποίησις steht hier nicht in der aktivischen Bedeutung acquisitionis, wie 1 Thess. 5, 9; 2 Thess. 2, 14, sondern in der passiven Bedeutung res acquisita. Der Ausdruck erklärt sich aus solchen Stellen des A. T., in denen theils das Medium περιποιεῖσθαι als Akt der Zueignung des Volkes Israel (Jes. 43, 21 λαὸς μου, ὃν περιποιεσάμην vgl. Act. 20, 28) theils das Substantiv περιποίησις zur Wiedergabe des hebräischen פֶּעֻלָּה (peculium) Maleachi 3, 17: ἔσονται μοι εἰς περιποίησιν vgl. 1 Petr. 2, 9 λαὸς εἰς περιποίησιν vorkommt. Freilich ist so unsere Epheserstelle die einzige, in welcher περιποίησις für sich als das peculium dei bezeichnet wird. Allein es ist trotzdem nicht nothwendig, aus dem Satze εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ dieses αὐτοῦ noch gleich mit auf περιποίησιν zu beziehen, da sich letzteres vollkommen aus ἐκκληρώθημεν (so) erklärlich macht.

fassers, der im Namen des Kreises, den er als Judenchrist zunächst vertritt, auf alle nationaltheokratischen Vorzüge indirekt Verzicht leistet, und nur solche Segensgüter ins Licht stellt, welche als rein pneumatische (vgl. 1, 3), allen Gläubigen ohne Unterschied der Stammesabkunft von Gott in Christo zu Theil geworden sind, von vorneherein ersehen, wie lebhaft sein Interesse ist, für beide separaten Theile ein gemeinsames Unionsprogramm zu formuliren, auf dessen Grundlage sie dasselbe *eine* Gottesvolk bilden nach Ursprung — (Erwählung, Vorherbestimmung V. 4. 5) — von gleicher Ausrüstung — (Adoption, Erlösung, Sündenvergebung V. 5. 7) — und von gleicher Zukunftsbestimmung — (Erkörung zum himmlischen Reichserbe V. 11 ff.). Ob, oder inwieweit dieser irenischen Intention des Verfassers, die sich unverkennbar zunächst zu erkennen giebt, auch ein indirektes *polemische* Interesse innewohne, mag hier vorerst bis dahin noch unerörtert bleiben, wo uns deutlichere Fingerzeige in diesem Briefe auf jenen Punkt hinführen werden. Nur *den* Eindruck werden wir schon jetzt von dem Introitus unrerer Briefes, wenn wir ihn mit dem des Colosserbriefes vergleichen, empfangen haben, dass ersterer einen allgemeiner gehaltenen, mehr schematisch gegliederten, auf eine gewisse Vollständigkeit in der Aufzählung der christlichen Segensgüter gerichteten, und vom Unionsgedanken geleiteten Character hat, während im Colosserbriefe schon von vorne an durch das unmittelbare direkte Inbeziehung-treten seines Verfassers zu den Adressaten und ihren speciellen Heilsinteressen diese letzteren, die unverkennbar eine gewisse Analogie mit denen der Leser des Epheserbriefes haben, sofort concreter angefasst, und in einer mehr dogmatisch-dialektischen, die Polemik gegen bestimmte Gegner durchschimmern lassender Form discutirt sind. Ein Unterschied des Vorgehens beider Schriftsteller das völlig in Einklang steht mit den Entstehungsverhältnissen beider Briefe, von denen, wie wir schon früher bemerkten, der eine, von Paulus verfasste eine ganz bestimmte Veranlassung hatte und einen ganz bestimmten (polemischen) Zweck verfolgt, während sich für den anderen, den Epheserbrief Veranlassung wie Zweck ungleich weniger anschaulich und greifbar ermitteln lassen. —

Im folgenden Abschnitt wendet (VV. 15—23) sich nun der Verfasser zur Fürbitte für die Leser¹⁾. Sie betrifft die tiefer zu eröffnende Einsicht derselben in das, worin ihre *Hoffnung* besteht (V. 18a), den Umfang des Objectes derselben (V. 18b) und deren objektive Begründung in dem, was Gott an Christo ausgerichtet hat (V. 19—23).

¹⁾ Vgl. die parallele Fürbitte Col. 1, 9—12.

Den Uebergang zu diesem neuen Abschnitt macht der Verfasser

V. 15 ff. dadurch, dass er die Veranlassung angiebt, welche ihn zu einer von Dank erfüllten Erwähnung der Leser vor Gott führe. Wie die Leser nach empfangener Kunde des Evangeliums und seiner gläubigen Aneignung, auf Grund des empfangenen, sie ihrer Enderlösung versichernden Geistes einen Antrieb erhielten zum Lobe der Herrlichkeit Gottes: so hat demgemäss auch der Verfasser (διὰ τοῦτο καὶ γὰρ), nachdem er von dem unter den Lesern verbreiteten, sie mit dem Herrn Jesus verbindenden Glauben gehört hat (ἀκούσας τὴν κατ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ)¹⁾ sowie von ihrer allen Heiligen zugewendeten Liebe (καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους)²⁾, nicht aufgehört für die Leser zu danken (οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν) indem er Erwähnung that bei seinen Gebeten (μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου)³⁾. Den Inhalt dessen, was er vor Gott für erwähnungswerth hält, giebt

V. 17 dahin an: auf dass der Gott unseres Herrn Jesu Christi (ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ⁴⁾ der Vater der Herrlichkeit (ὁ πατὴρ τῆς δόξης)⁵⁾, verleihen möge euch den Geist der Weisheit und Offenbarung in fester Erkenntniss seiner (δόξη⁶⁾ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ). Es ist durchaus naturgemäss, wenn die hier gewählte Benennung Gottes mit dem Inhalt der Fürbitte in Einklang gesetzt ist: nicht den Gott der himmlischen Mächte geht der Verfasser mit einer Bitte an, sondern den Gott, der in Christo alle Himmels- und Erden-Wesen sich zusammengefasst hat (V. 10), den Gott über alle Herrschergewalten in den himmlischen Regionen erhöht hat (V. 21).

¹⁾ Zu τὴν κατ' ὑμᾶς πίστιν ἐν. τ. X. I. vgl. Winer S. 128 u. 146. Buttmann S. 136. Anm. 2.

²⁾ τὴν ἀγάπην fehlt in N*ABP 17 Or., Cyr, Hier., Aug. und ist deshalb von Lachmann aus dem Texte entfernt worden, wodurch ein nach allen Seiten hin betrachtet völlig unmöglicher Sinn zu Tage kommt.

³⁾ Vgl. Col. 1, 9. Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν οὐ παύομεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα πληρωθῇτε τὴν ἐπιγνώσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ. 1, 4. ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. Röm. 1, 9. 10; 1 Cor. 1, 4; Philipp. 1, 3—4; 1 Thess. 1, 2 ff.; 2 Thess. 1, 3.

⁴⁾ Ueber diese Formel s. zu ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου V. 3.

⁵⁾ Die Formel ὁ πατὴρ τῆς δόξης nur hier im N. T. Dagegen Act. 7, 2 ὁ θεὸς τῆς δόξης. Vgl. Röm. 6, 4 διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς. 1 Cor. 2, 8 heisst Christus ὁ κύριος τῆς δόξης.

⁶⁾ Ueber ἵνα c. Optativ vgl. Winer S. 273.

Da nun in diesen soeben erwähnten, durch und an Christus vollzogenen Acten die *δόξα* aller rationaler Lebewesen von Gott principiell begründet ist, so heisst dieser auch *ὁ πατὴρ τῆς δόξης*. Was das Erbetene selbst noch näher angeht, so handelt es sich darum, dass die Leser etwas von dem empfangen, was V. 8 als über die Christen als reichlich ausgegossene Gnade in Form von *πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει* erwähnt worden war. Wenn nun auch, wie wir sahen, die Leser den Geist der Verheissung als Angeld ihrer Erbschaft empfangen hatten (1, 14), so setzt doch der Verf. noch einen Mangel an voller, sicherer Erkenntniss ihres Hoffungsgegenstandes voraus. Zu dem Zwecke war erforderlich, dass den Lesern der Geist gegeben wurde, welcher Weisheit, d. h. eine bis zu dem letzten Grunde der betreffenden Glaubensgegenstände vordringende und die Consequenzen voll und ganz ermessende und ins Bewusstsein erhebende Combinationsgabe vermittelte (*πνεῦμα σοφίας*)¹⁾. Ferner einen Geist, welcher das Mysterium Gottes oder (wie vorliegend) einzelne wichtige Momente desselben dem *νοῦς* der Gläubigen derartig enthüllt, aufdeckt, dass dieser in ihnen nichts Befremdliches, dem reflektirenden Verstande Widersprechendes, die Grenzen des Möglichen Ueberschreitendes findet (*πνεῦμα ἀποκαλύψεως*).

Auf welchem Gebiete nun die vom göttlichen Geiste ermittelte Weisheit und Offenbarung sich bewegen und bewähren

¹⁾ *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως*. Die Genitive geben die Erscheinungs- und Aeusserungsform des allgemeinen göttlichen Geistesprincipes an, in welchem sich dasselbe an den mit ihm Beschenkten actualisirt. Urbildliche Stelle ist Jes. 11, 2, wo der Geist Jahves (*πνεῦμα τοῦ θεοῦ*) sich als *πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως κ. τ. λ.* auf den König der Endzeit niederlässt. Vgl. in formaler Hinsicht *πνεῦμα πραότητος* 1 Cor. 4, 20; *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* Ev. Joh. 14, 17. 26; 15, 26; 16, 13. An unserer Stelle soll also der Fürbitte gemäss den Lesern der Geist (Gottes) gegeben werden, der in ihnen Weisheit erzeugt und offenbarend, verhüllende Decken aufhebend auf sie einwirkt. Dass *ἀποκαλύψεως* dem *σοφίας* nicht vorangeht, sondern nachfolgt, erklärt sich einfach daraus, dass das Speciellere dem Allgemeinen nachgesetzt ist. Das Allgemeine nämlich ist *σοφία* als diejenige Eigenschaft, welche die Betreffenden subjektiv befähigt, die in dem göttlichen Mysterium enthaltene objektive göttliche *σοφία* (Eph. 3, 10. vgl. Col. 2, 3; 1 Cor. 2, 7) recht zu erfassen. Dagegen enthält das *πνεῦμα ἀποκαλύψεως* den bez. Subjekten einzelne Seiten und Momente des grossen Mysteriums, wobei hier den folgenden Versen entsprechend namentlich an eschatologische dunkle Punkte zu denken sein wird. Dass übrigens hier der Geist der Offenbarung nicht blos für eine specielle Kategorie von Gläubigen (die Apostel und Propheten) bestimmt ist, sondern mit allen Gläubigen in *unmittelbare* Beziehung gesetzt wird, entspricht ganz dem Sinne und Geist, der sich in 1. Cor. 2, 10–16 einen Ausdruck gegeben hat und bedarf zu seiner Erklärung in keiner Weise der Herbeiziehung montanistischer Einflüsse auf den Verfasser.

sollen, ist angegeben durch: *ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ*¹⁾. Es handelt sich also darum, dass die heidenchristlichen Leser in der fest und sicher Gott zugewendeten Erkenntniss, die hier natürlich nicht als theoretische Speculation über sein metaphysisches Wesen, sondern als practische, durch den Affect der Liebe vermittelte Erfassung des in geistlichen Segnungen sich ihnen kund gegeben habenden Vatergottes besteht, von dem Geiste der Weisheit und Offenbarung derartig geleitet und befruchtet werden, dass sie ein treues Gesamtbild erhalten von dem, was er für sie ist und in seinem gnädigen Willensrathschlusse zur Ausführung gebracht hat.

V. 18. Concreter wird der Inhalt dessen, was Gott den Lesern als Gabe zufließen lassen möge, dahin angegeben, dass *die Augen ihres Herzens* (des Mittelpunktes und Organes seelscher Empfindungen, speciell Glaubenserfahrungen) *geöffnet* (dem Lichte göttlicher Kundgebung erschlossen) *sein möchten* (*πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν*)²⁾. Und dies zu dem Zwecke, *um zu wissen, welches sei die Hoffnung seiner Berufung* (*εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς, τίς ἐστιν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ*). D. h. welchen Character die Hoffnung habe, die mit der Berufung Gottes, welche sich in der Erweckung des Glaubens und der Versiegelung mit dem verheissenen heiligen Geiste, als Angeld der Erbschaft, an Heidenchristen vollzogen habe, verknüpft ist³⁾. Als weiteres, den Herzensaugen der Leser

¹⁾ Ueber ἐπίγνωσις s. zu Col. 1, 9 *ἵνα πληρωθῇτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*; sc. τοῦ θεοῦ. V. 10 *τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ*. Vgl. Col. 2, 2 u. 3, 10.

²⁾ Dass *πεφωτισμένους* sich nicht auf *ὑμῶν* bezieht und demzufolge *τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας* Accusativus absolutus nicht sein kann, ist von A. Buttmann überzeugend erwiesen worden, s. S. 272. Vielmehr ist *πεφωτισμένους* ein seinem Substantiv voranstehendes Particip. mit prädikativer Bedeutung. S. derselbe S. 82. — Uebrigens der Ausdruck *ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας* ein *ἀπ. λεγ.* im N. T. vgl. 1 Clemens Cap. 46 Zeile 5. — S. über *כֶּלֶס* *καρδία* als Herd des persönlichen Lebens, die Werkstätte für die persönliche Aneignung und Verarbeitung alles geistigen Inhalts Oehler A. T. Theol. II. A. S. 232.

³⁾ Die subjektive Bedeutung von *ἐλπίς* ist aus dem Grunde hier vorzuziehen, weil dadurch eine Tautologie mit dem gleichstehenden Moment (*καὶ τίς ὁ πλοῦτος — αὐτοῦ*) vermieden wird. Der Genitiv *τῆς κλήσεως* kann als einfacher Genitiv der Zugehörigkeit oder als Genitiv originis angesehen werden (spes, quae e vocatione dei perfecta, nata est). *θεοῦ* ist als Genitiv auctoris zu nehmen. Die *ἐλπίς* spielt in unserem Briefe eine ebenso grosse Rolle, wie im Colosserbriefe vgl. Eph. 1, 12 *προηλπικότες*; 4, 4. *ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως*. Für die früheren Heiden, die von Hause aus *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες* 2, 12 waren, war es von doppelter Wichtigkeit, dass sie wussten, sie hätten in Folge der von Gott ausgegangenen Berufung eine Hoffnung, die

zu erschliessendes Bewusstseinsobjekt wird angeführt: *und welches der Reichthum der Herrlichkeit seiner Erbschaft sei unter den Heiligen* (τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις) ¹⁾. Dieser Punkt betrifft also den Gegenstand der mit der göttlichen Berufung verknüpften Hoffnung der Leser, und zwar ist es im Näheren der Reichthum, die unerschöpfliche Fülle, welche die dem göttlichen Erbgute innewohnende Herrlichkeit unter den Heiligen bereits Platz greifen lässt, resp. sich auszuschütten bestimmt ist. Es soll also aus den Augen der heidenchristlichen Leser der trübende Schatten entfernt werden, als sei die göttliche Reichsherrlichkeit nur in spärlichem Masse, und das für eine besonders privilegirte Classe von Heiligen (den gläubigen Gliedern des alten Verheissungsvolkes) zuertheilt oder designirt; während für die aus den Heiden Berufenen nur ein kärglicher Theil der Erbschaft, und das noch unter recht erschwerenden Bedingungen seiner Besitzergreifung übrig geblieben und in Aussicht gestellt sei. In Wahrheit liegt die Sache ganz anders, als wie der Kleinglaube das von der Christenhoffnung umfasste Gebiet einzuengen sich bemüht. Der Herrlichkeit des Erbgutes Gottes kommt eine solche Fülle zu, dass diese wie ein unversiegbarer Born beseligenden Glückes auf den gesammten Kreis aller derer sich ergossen hat, die mit dem verheissenen Geiste als Angeld des himmlischen Erbes versiegelt sind, und auch in Zukunft auf alle diejenigen sich ausschütten wird, die von Gottes Geist werden berufen werden zur Heiligkeit aus allen Völkern der Erde.

V. 19. Endlich soll ein lebendigeres Bewusstsein bei den Lesern sich dafür entwickeln: welches *sei die überragende Grösse seiner Macht, die sich auf uns zur Geltung bringt, die wir glauben nach der massgebenden Wirkung der Kraft seiner Stärke* (die, wie wir im folgenden Verse sehen werden, sich an der Auferweckung und Erhöhung Christi, wirksam erwiesen hat; — καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ) ²⁾. Die Leser sollen also ein klares Bewusstsein

auch für sie beschafft sei. Etwaige Unklarheit hierüber konnte sehr leicht das herbeiführen, was in Col. 1, 23 ausgedrückt wird als μετακινῆσθαι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου.

¹⁾ Vgl. Col. 1, 27 τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης u. Col. 1, 12.

²⁾ μέγεθος findet sich sonst im N. T. nicht. Die drei Begriffe δύναμις, κράτος und ἰσχύς unterscheiden sich nach Schmidt, Gr. Synonymik III folgendermassen. δύναμις ist das einer Person oder einem Gegenstande innewohnende Vermögen zu irgend einer Wirkung im Allgemeinen, mittelbar oder unmittelbar, während ἰσχύς die inne-

gewinnen von der, alle anderweitig in Betracht kommenden Potenzen weit überlegenen *δύναμις* Gottes, welche er in Beziehung auf uns als im Glauben Stehende besitzt. Und zwar im Glauben stehend nach der massgebenden Wirkung der Kraft seiner Stärke ¹⁾. In diesem ihrem Glaubensstande nun sind dieselben bedingt durch eine Auswirkung der Kraft der Stärke Gottes, die er, wie der folgende

V. 20 ausführt, in einem concreten Falle in Wirksamkeit hat treten lassen an Christo und das so, dass diese That in ihren Wirkungen fortbesteht (*ἦν ἐνέργησεν ἐν τῷ Χριστῷ*) ²⁾. Was nun diese göttliche Kraftthat selbst anlangt, so erscheint sie darin, dass *Gott Christum von den Todten auferweckt hat* (*ἐγείρας*

wohnende Stärke ist, die sich offen wirksam zeigt (S. 660 u. 663), dagegen *κράτος* bezeichnet immer die Macht, insofern sie den Vorrang gegen andere verschafft. diese zum Weichen und Nachgeben zwingt (Sieg), oder in untergeordnete Stellung bringt (Herrschaft) vgl. zu *ἰσχύς* Eph. 6, 10; 2 Thess. 1, 9 und zu *κράτος* Eph. 6, 10; Col. 1, 11 *ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ κ. τ. λ.*

¹⁾ Es beruht auf gründlicher Verkennung des sich hier aussprechenden Gedankens, wenn man *κατ' ἐνέργειαν κ. τ. λ.* von dem nächst vorangehenden *τοὺς πιστεύοντας* abtrennt, das letztere Moment (*τοὺς πιστεύοντας*) für bedeutungslos und entbehrlich erklärt und demnach *κατὰ* mit dem Hauptsatz *τὴν μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ sc. ἔστιν* verbindet. Diesem zufolge soll das mit *κατὰ* gegebene Moment (der von Gott an Christo erwiesenen Kraftenergie) ein Erkenntnisgrund für die Grösse der göttlichen Macht auf uns sein. Allein abgesehen davon, ob es nöthig sei in dieser Weise vier Begriffe von Kraft unmittelbar an einander zu hängen, und ob *κατὰ* die geeignete Präposition sei, um einen Erkenntnisgrund zu vermitteln, würde dieser Erkenntnisgrund ein sehr äusserlicher und bedeutungsloser sein. Ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn man, worauf ohnehin schon die Stellung von *κατὰ* neben *τοὺς πιστεύοντας* und die Analogie der Stellen, in denen *κατὰ* von massgebendem, wirkendem Grunde gebraucht ist (3, 7; 4, 16; Philipp. 3, 21; Col. 1, 11. 29; 2 Thess. 2, 9) hinleitet, *κατὰ* mit *τοὺς πιστεύοντας* verbindet und die Stelle so deutet, wie oben im Context geschehen ist. Offenbar hat als vorbildliche Parallele gedient Col. 2, 12 (*ἐν ᾧ sc. τῷ βαπτίσματι*) *συνήγεσθη διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*. Hier erscheinen also die Christen als solche, die in der Taufe mit Christo (aus dem geistigen Tode) auferweckt sind durch den Glauben, den die Energie Gottes in ihnen erweckt hat, und zwar des Gottes, der Christum von den Todten auferweckt hat, also an den früheren „Todten“ einen analogen Energieakt in der Einhauchung des Glaubenslebens vollzogen hat, wie derselbe in eigentlichem Sinne an Christo realisiert ist. — Uebrigens findet sich die Phrase *κατ' ἐνέργειαν τοῦ κράτους* oder *κατ' ἐνεργ. τ. δυν.* 3, 7 bei P. nicht.

²⁾ *ἐνέργησεν ἐν Χριστῷ* ganz regelmässig: (Kraft), die er an Christum bewies (nämlich durch die Auferweckung desselben) s. Winer S. 205.

αὐτὸν ἐκ νεκρῶν)¹⁾, und ihm einen Sitz verliehen zu seiner Rechten in den himmlischen Regionen (καὶ καθίσας αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις)²⁾. Man ersieht aus dem Participialsatze, welche Art der Kraftentfaltung Gottes³⁾ hier in Betracht kommt. Es ist eine solche, kraft deren er an der centralen Persönlichkeit des Universums (V. 10) einen Act vollzogen hat, durch welchen der Tod, der zeitweilig Macht über ihn gewonnen hatte, siegreich und definitiv überwunden, und der von den Todten erweckte Christus eine Ehrenmachtstellung in der unmittelbarsten Nähe Gottes in den himmlischen Regionen erlangt hat. Wir werden nunmehr auch zu verstehen im Stande sein, was es mit dem im Glauben Stehen der Christen κατ' ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, auf sich hat. Eben- dasselbe kann sich der in Wirksamkeit setzenden Kraftfülle Gottes gegenüber nur in analoger Weise verhalten, wie das im Auferstehungsleben und in einzigartiger königlicher Machtmajestät Stehen Christi sich eben derselben göttlichen Kraftwirkung als ihrer massgebenden Begründung gegenüberstellt. Und wir sind im Weiteren in der Lage, angeben zu können, worin die „überragende Grösse“ der δύναμις Gottes auf die nach einer ähnlichen göttlichen Kraftwirkung, wie der an Christo ins Licht gestellten, Glaubenden bestehe. Für die Ausmessung der Grösse dieser δύναμις Gottes auf die so Glaubenden, wie oben beschrieben ist, kann man dadurch den richtigen Massstab gewinnen, wenn man auf das hinsieht, das in Anrechnung bringt, welche intensive göttliche Kraftenergie sich auf sie, um ihren Stand im Glauben aufrecht zu erhalten, zur Geltung bringt. Wird die Reflexion hierauf fest gerichtet, so ergiebt sich daraus mit nothwendiger Consequenz, dass in der göttlichen Potenz (δύναμις) in Beziehung auf die πιστεύοντες noch ein Höheres und Grösseres beschlossen liegen müsse, als was die in Wirksamkeit getretene Kraft bereits an ihnen als Glaubenden in die Erschauung treten lasse. D. h. mit andern Worten, der Verfasser des Briefes

¹⁾ Vgl. Col. 1, 18 ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται αὐτὸς ἐν πᾶσι πρωτεύων.

²⁾ Vgl. Col. 3, 1 οὗ (sc. ἐν τοῖς ἄνω) ὁ Χριστὸς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθημένος; Röm. 8, 34 ὅς (sc. Χριστὸς) ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ. — ἐν τοῖς ἐπουρανίοις s. zu Eph. 1, 3. Vgl. Ps. 110, 1.

³⁾ Die Lesart ἐκάθισεν statt καθίσας, lässt sich allerdings von rein grammatischem Standpunkt aus rechtfertigen (s. Winer S. 533. Buttmann S. 328). Allein sie steht der besserbezeugten (NAB Min. patr.) und von allen neueren Kritikern angenommenen in logischer Hinsicht nach, da ja die beiden Participien (ἐγείρας und καθίσας) den Modus angeben, durch welchen das ἐνήργηκεν effectuiert ist, und zu einer Verselbständigung des zweiten Momentes (καθίσας) durch ein Verb. finitum nicht der mindeste Grund vorhanden war.

wünscht, dass die heidenchristlichen Leser die Grösse der δύναμις Gottes auf die Glaubenden nach dem bemessen möchten, was das κράτος τῆς ἰσχύος αὐτοῦ an diesen schon jetzt effektuire, und eben dieses letztere steht durchaus im Verhältniss der Analogie mit dem, was jenes κράτος an Christo in Vollzug gesetzt hat. Demzufolge liegt der weitere Schluss nahe, — und der Verfasser erstrebt dies in seiner Fürbitte für die Leser, dass diese ihn kraft des πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ziehen möchten, — dass Gott einstens an den Glaubenden ein Grösseres und Umfassenderes werde in Wirksamkeit treten lassen, ein solches, was noch mehr dem conform ist, was wir an dem auf-erweckten zur Rechten Gottes erhöhten Christus bereits als that-sächliches göttliches Machtwerk vor Augen sehen.

Indessen musste noch etwas hervorgehoben werden, was den Lesern erleichterte, die gedachte Schlussfolgerung zu machen. Es mussten ein paar Verbindungslinien gezogen werden, welche die beiden noch in Etwas disparat erscheinenden Seiten, die in Gleichung mit einander gesetzt werden sollten, mit einander näher in Berührung stellen. Zu dem Zwecke lässt der Verfasser zunächst in

V. 21 eine Auslassung folgen, in welcher der volle Umfang, die ganze Tragweite des Erhöhungsactes Christi zur Rechten Gottes für das Bewusstsein der Leser ins Licht gestellt wird. Christus hat durch dieselben eine Position erlangt, *welche hoch hinausragt über jedwede Macht und Gewalt und Kraft und Herrschaft* (ὑπεράνω¹⁾ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος)²⁾ und über jedweden Namen, der genannt wird nicht nur in diesem, sondern auch in jenem Zeitalter (καὶ παντὸς ὀνόματος)³⁾ ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι).

Was zuvörderst die vier Ausdrücke betrifft, durch welche der Machtbegriff vollkommen erschöpfend explicirt erscheint: so ist zunächst gar keinem Zweifel unterliegend, dass es sich hier nur um supranaturale, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις befindliche Machtwesen handeln kann, über welche Christus ein absolutes Superio-

¹⁾ ὑπεράνω kommt ausser Eph. 4, 10 und Hebr. 9, 5 im N. T. nicht weiter vor.

²⁾ Vgl. Philipper 2, 9 ff. *Λὺν καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων* und Col. 2, 10 ὅς (sc. Χριστός) ἐστὶν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.

³⁾ ὄνομα ὀνομάζεται vgl. Jes. 26, 13; Amos. 6, 10 s. Philipper 2, 9 τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα zu αἰὼν οὗτος vgl. 1 Cor. 2, 6; 2, 8; 3, 18; 2 Cor. 4, 4. Zu αἰὼν μέλλον Hebr. 6, 5 (αἰὼν ἐρχόμενος Marc. 10, 30; Luc. 18, 30 ἂ. ἐκείνος Luc. 20, 35).

ritätsverhältniss erlangt hat. Vergleichen wir ferner die hier vorliegende Classification der Engelwelt mit derjenigen, die uns Colosser 1, 16 entgegentritt, so werden wir folgende Unterschiede zwischen der beiderseitigen Darstellung zu constatiren haben. Freilich sind an beiden Orten vier termini angelischer Machtkategorien in Anwendung gekommen. Allein erstens decken sich nur drei mit ebendenselben dreien in beiden Briefen, während unser Epheserbrief: *δύναμις* ¹⁾, der Colosserbrief: *Θρόνοι* für sich eigenthümlich hat. Ferner ist die Aufeinanderfolge der Namen in beiden Briefen eine verschiedene. Im Colosserbriefe findet sich eine von Oben nach Unten sich abstufende Rangordnung der vier Engelclassen (*Θρόνοι κυριότητες ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι*). An unserer Stelle dagegen wird begonnen mit: *ἀρχὴ καὶ ἐξουσία*, darauf folgt *δύναμις*, endlich die Kategorie, mit welcher im Colosserbrief die Erzengelwürde bezeichnet ist (*κυριότης*). Schliesslich erscheinen die vier Ordnungen himmlischer Macht im Colosserbriefe im Pluralis, während in unserem Briefe der Singularis in Anwendung gebracht ist. Aus dem Obigen ergibt sich, dass es dem Verfasser des Epheserbriefes nicht darauf ankam, eine regelrechte, entweder von Oben nach Unten, oder umgekehrte Rangordnung der Himmelsmächte aufzustellen, als vielmehr den Engelsmachtbegriff in möglichster Erschöpfung (daher auch vorangestellt: *πάσης*) zu kennzeichnen ²⁾, wofür eine promiscue gemachte Aufzählung genügte.

Trotz dieser formalen Differenzen in der Nomenclatur der himmlischen Wesen an den beiderseitigen parallelen Stellen, kann doch nicht in Zweifel gezogen werden, dass es sich hier, wie dort, nicht um irdisch menschliche Machthaber, oder um gnostische Aeonen handelt, sondern um solche göttliche Machtwesen, denen Gott als seinen „Heiligen“ vor dem *πλήρωμα τῶν καιρῶν* die Administration grösserer oder kleinerer Völker oder Naturgebiete übertragen hatte. Ueber alle diese Tutelar- und Aufsichtsmächte, denen in der vorchristlichen Zeitperiode ein relativ beträchtlicher freier Spielraum in der Handhabung ihrer Verwaltung der ihnen übertragenen Amtsgebiete, das Land des alten Bundesvolkes nicht ausgeschlossen, eingeräumt worden war ³⁾, ist nun Christus, in welchem sich Gott alle rationalen Lebewesen des Universums zu einer einheitlichen Taxis zusammengefasst

¹⁾ Uebrigens erscheinen auch bei P.: Röm. 8, 38 die *δυνάμεις* als eine angelische Kategorie s. unsern Commentar S. 234 f.

²⁾ In ähnlicher Weise ist dies von P. im Colosserbriefe 2, 10 geschehen, wo *πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* zurückweist auf 2, 8 (*τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*), im weiteren auf Col. 1, 16.

³⁾ Vgl. unseren Commentar zum Colosserbriefe. S. 361--389.

hat, hoch erhöht worden (V. 10). Durch seine weit überlegene Machtstellung, ist die bisherige discretionäre Regierungsmachtbefugniß aller untergeordneten supranaturalen Himmelswesen derartig eingeschränkt und umgrenzt worden, dass Störungen und Ueberschreitungen der göttlichen Weltordnung zur Unmöglichkeit geworden sind ¹⁾. Doch nicht bloss über die himmlischen Machtwesen, sondern auch über solche Persönlichkeiten, deren Name nicht bloss im gegenwärtigen Aeon einen hehren Klang hat (wie der Gesetzgeber, die Propheten ²⁾) und „Könige“ des alten Bundes), sondern deren Name mit Auszeichnung auch noch im künftigen genannt werden wird (wie die Apostel ³⁾), „Propheten“ und sonstige charismatisch hoch ausgezeichnete Amtsträger des Neuen Bundes) ist Christus gesetzt worden.

Ist somit Christus in Folge seiner Erhebung zur Königmitregentschaft mit Gott hoch über alle rationalen Lebewesen im Himmel und auf Erden, welchen auszeichnenden Namen sie auch führen mögen, erhaben dastehend, so hat wie in

V. 22 weiter ausgeführt wird, *Gott auch Alles unter seine Füße gelegt* (καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ⁴⁾), *und hat ihn zum Alles überragenden Haupt der Kirche gegeben* (καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ⁵⁾ ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ). Von dieser ἐκκλησία heisst es dann weiter in

V. 23: *welche da ist sein Leib* (ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ), *die Fülle dessen, der Alles in Allen erfüllt* (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρωμένου) ⁶⁾.

¹⁾ Siehe das Weitere zu 4, 8. — Vergleiche auch zu dieser angelogischen Stelle Ode „de ang“. S. 706 und Everling a. a. O. S. 101 ff.

²⁾ Zu den Propheten vgl. Eph. 2, 21 und zu den Königen Luc. 10, 24.

³⁾ Zu den Aposteln vgl. Eph. 2, 20; 3, 5; 4, 11; zu den Propheten ebendasselbst. Zu den charismatisch begabten Amtsträgern 4, 11.

⁴⁾ Vgl. Ps. 110, 1: ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου und Ps. 8, 7 πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ vgl. ferner 1 Cor. 15, 25. 27 (vgl. auch Matth. 22, 44; Marc. 12, 36; Luc. 20, 43. Hbr. 1, 13; 2, 8; 10, 13). Col. 1, 18 ἵνα γένηται αὐτὸς ἐν πᾶσι πρωτεύων.

⁵⁾ Vgl. καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας. Col. 1, 18. S. dazu unseren Commentar S. 237—246. — διδόναι τινά τι im Sinne des hebr. כִּנְיָ (constituere) vgl. 4, 11 nicht bei P.

⁶⁾ Wenn man auch mit fast allen guten Zeugen nicht πάντα, sondern τὰ πάντα liest, so hat doch dieses τὰ πάντα nicht das Mindeste mit dem „All oder Universum“ zu schaffen, ebenso wenig, wie dies in den Aussprüchen, die eine gewisse Verwandtschaft mit dem unserigen haben (Col. 3, 11, 1 Cor. 15, 28) der Fall ist. Vielmehr bezeichnet „τὰ πάντα“ das Alles, was in allen (ἐν πᾶσιν) d. h. der Kirche angehörigen nationalen Subjekten, welche Christo unter die Füße gelegt sind, sich als leer, der Integration bedürftig vorfindet. Was

In diesen beiden Versen ist näher das verdeutlicht, was oben (V. 10) unter dem Bilde des ἀνακεφαλαιώσασθαι andeutend als Inhalt des göttlichen auf die Oekonomie der Fülle der Zeiten hin im Voraus festgesetzten Mysteriums bezeichnet war. Die Kirche, als deren Alles in ihr überragendes Haupt Christus hier erscheint, ist natürlich, dem ganzen Zusammenhange entsprechend, die Gesamtheit der im Himmel und auf Erden dem allein maassgebenden Einfluss seiner Leitung und Regierung unterstellten rationalen Lebewesen. Wenn ferner die Kirche hier als der Leib Christi bezeichnet wird, so waltet hier ganz die nemliche Anschauung und Darstellung dieses Verhältnisses ob, wie im Colosserbriefe, wo dasselbe von uns näher erläutert und als ganz der paulinischen Denkweise entsprechend aufgewiesen ist. Dagegen bildet eine Singularität unseres Epheserbriefes, wenn die Kirche als das πλήρωμα Christi charakterisirt wird. Eben eine solche, wenn Christo in Beziehung auf die Kirche die Thätigkeit eines πληροῦσθαι zugeschrieben wird. Was nun zunächst den ersteren Terminus anlangt, so wird im Colosserbriefe πλήρωμα Gotte als ein ihm Eigenthümliches beigelegt (Col. 1, 19; 2, 9), welches dieser aber Kraft eines Actes seines gnädigen Wohlgefallens (εὐδόκησεν) von einem gewissen geschichtlichen Zeitmomente an in seinem ganzen Umfange in Christo hat Wohnung machen lassen (ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, Col. 1, 19), so dass von diesem historischen Momente an in Christo das ganze πλήρωμα τῆς Θεότητος in leibhaft-realer Form (nicht in typischer Adumbration) habituell vorhanden ist (κατοικεῖ σωματικῶς, Col. 2, 9). Ist nun somit dem Colosser-Brief zufolge πᾶν τὸ πλήρωμα Gottes (der Gottheit), d. h. der Gesammtcomplex der geistigen erlösenden Lebenskräfte Gottes dem auferstandenen und erhöhten Christus immanent als das ihn aktiv erfüllende göttliche, seiner heilsmittleri-

ferner das Particp. Medii πληρουμένου anlangt, so hat dasselbe hier natürlich transitive (aktive) Bedeutung, vgl. Winer S. 242 und Buttmann S. 164. Die Wahl des Mediums ist entweder dadurch bedingt worden, um Christum bei der Ausübung der Funktion des πληροῦσθαι als dabei für seine heilsmittlerische Zwecke wirkenden erscheinen zu lassen (sogenanntes Medium des Interesses, vgl. Kühner II S. 96; Krüger, Griechische Sprachlehre, 5. A., § 52, 10. Anm. 1; Winer S. 237; Buttmann S. 166) oder das Medium ist dem Aktivum deshalb vorgezogen worden, weil ersteres, namentlich in der späteren Gracität, oft da in Anwendung gebracht wird, um eine Thätigkeitsäusserung als auf dem Gebiet des Geistes vorgängige zu kennzeichnen (vgl. Kühner II S. 97 f. u. Krüger § 52, 8. Anm. 4). Uebrigens ist an einer Stelle unseres Briefes (Eph. 4, 10) auch das Aktivum (ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα) in einem unsinnlichen (geistigen) Sinne gebraucht worden.

¹⁾ Zu Col. 1, 16 S. 227—237.

schen Wirksamkeit ihren absoluten Charakter verleihende Princip, so erscheint hier in unserem Epheserbriefe die Gesamtgemeinde der intelligenten Geschöpfe des Universums als das *πλήρωμα* Christi, d. h. als dasjenige Moment, welches in einem gewissen Sinne Christum erfüllt, dessen Complement ausmacht. Freilich belehrt uns sofort die folgende Aussage, welche die auf die Kirche bezügliche Thätigkeit Christi näher characterisirt, in welchem Sinne die Kirche eine Ergänzung Christi sei. Sie ist es nur insofern, als sie ihm als dem geistigen Haupte nur das Materiale darbietet, auf welches er formbildend einwirken kann, den passiven Stoff, dem er seinen göttlichen Lebensgeist einzuflößen hat. Vergleicht man diese Behandlungsweise des Pleromabegriffes im Epheserbrief mit der des Colosserbriefes, und prüft sie auf ihre gnesiopaulinische Abkunft, so wird man freilich nicht leugnen können, dass mit der echt paulinischen Anschauung von der Gesamtgemeinde als dem *Leibe* Christi auch die Vorstellung von der Kirche als einem Complemente Christi als jene Vergleich passend ergänzende Consequenz sich beurtheilen lasse. Allein eine andere Frage ist es doch, ob ein und derselbe Schriftsteller in zwei Briefen, die der gewöhnlichen Voraussetzung nach gleichzeitig concipirt sind, zwei doch immerhin ziemlich weit auseinanderliegende Verwendungen des Terminus *πλήρωμα* so haben vornehmen können, dass die eine nur in dem einen, die andere in dem anderen Schreiben zur Darstellung gelangte. Etwas anders steht es mit der Aussage, welche von Christo prädicirt, dass er Alles in Allen erfülle, vollmache. Die Voraussetzung dieses, die formgebende Wirksamkeit Christi in Beziehung auf sein Complement beschreibenden Satzes ist die, dass in allen Gliedern der Gesamtgemeinde ein Leeres, Unvollständiges, Ergänzungsbedürftiges sei. Auf dieses gesammte, in allen Gliedern der Kirche vorhandene Vacuum übt Christus insofern eine Einwirkung, als er dasselbe vollkommen ausfüllt, das Mangelnde vollständig ergänzt, das Unvollkommene zur Perfektion bringt.

Vergleichen wir diese Aussage des Epheserbriefes mit einer parallelen des Colosserbriefes, so stossen wir in dem letzteren auf den Satz: *καὶ ἐστὶ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* (Col. 2, 10). Hier erscheinen also die Leser als in ihm (d. h. in Christo, in dem das ganze Pleroma der Gottheit leibhaft wohnt, welcher das Haupt aller himmlischen Herrschaft und Gewalt ist, nicht etwa in der Gemeinschaft und durch die Vermittlung dieser letzteren) in den Zustand objektiver Vollkommenheit ihres christlichen Bewusstseins und Lebens versetzte. Erscheint nun somit in dieser Colosserstelle Christus in dem *πεπληρωσθαι* der Christen als der einzige Mittler dieses ihres Zustandes: so ist er in der Aus-

sage unserer Epheserstelle in ganz analoger Weise derjenige, der *Alles* in *Allen* aktiv zur Ausfüllung, zur Vollkommenheit hinaufführt. Eine Formulirung des bez. Sachverhältnisses, wie sie auch Paulus selbst hätte vornehmen können, und bei welcher als Voraussetzung zu constatiren ist, dass derjenige, der Alles in Allen erfüllt, seinerseits selber die Fülle göttlichen Lebensgeistes (*τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ*) in sich wohnend haben müsse.

Nun tritt aber die weitere Frage an uns heran: zu welchem Zweck hat unser Verfasser die VV. 21—23 seiner Darstellung der Machterweisung Gottes an Christo in dessen Auferweckung und Annahme zum Thronbeisitzer (V. 20) hinzugefügt? Eine blosse dekorative Illustration des letzterwähnten, göttlichen Machteffektes wird doch Niemand in dem Passus finden wollen. Derselbe muss vielmehr eine innere Beziehung zu dem Gegenstand der Fürbitte unseres Verfassers haben. Nun wissen wir, dass es sich bei den Lesern um einen Mangel an Hoffnungsgewissheit, an *certitudo salutis* handelt, der gehoben werden soll.

Um diesen Zweck zu erreichen, wird daran erinnert, dass ihr Glaubenszustand in analoger Weise auf Gottes Macht als wirkende Ursache zurückzuführen sei wie der Zustand des auf-erweckten und zur Rechten Gottes sitzenden Christus. Dieser Christus ist aber, wie V. 21 zeigt, nicht eine Gewalt *neben* anderen Gewalten *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, sondern ihnen insgesamt hoch übergeordnet. Folglich können diese sämtlichen Himmelmächte untergeordneter Art zur Erfüllung der Glaubenshoffnung der Christen weder etwas sie Förderndes, noch sie Hemmendes beitragen. Vielmehr ist Gottes Macht rücksichtlich dessen, was die Gläubigen von ihm empfangen haben, und für die Zukunft zu erwarten berechtigt sind, lediglich an die Vermittelung Christi geknüpft. Oder, genauer gesprochen daran, dass Christus das, was er seit seiner Auferstehung und Erhöhung als Geistes- und Lebensfülle besitzt, denen vermittelt, die ihm nicht fremd oder äusserlich gegenüberstehen, sondern solchen, die sich in der innigsten Zugehörigkeit zu ihm befinden, insofern sie seinen Leib bilden, ein Complement seines Selbstes sind. In Anbetracht dessen nun aber, dass alle den Leib Christi bildenden Bestandtheile desselben, sie mögen im Himmel oder auf Erden sein, ihm als ihrem Haupte unbedingt untergeordnet sind, und von ihm allein *direkt* ihre „Erfüllung“ (Perfektion) erhalten, verlieren die früher massgebend gewesenen Himmelsgewalten und „Namen“ diese ihre Bedeutung für die Gläubigen, und ein Theil der letzteren, die aus den Heiden hervorgegangenen, haben nicht nöthig, sich ihre Hoffnungsfreudigkeit dadurch verkümmern zu lassen, dass ihnen von gewisser Seite als unerlässliche Vorbedingung

des Erbschaftsantrittes die Vermittelung der „Heiligen“ aufgenöthigt werden soll, ~~um~~ vollkommen aus dem Reiche der Finsterniss befreit, für das Reich des Lichtes qualificirt zu sein.

Cap. II.

Die letzten inhaltsschweren Sätze des vorigen Capitels, in denen der Verfasser Umfang und Tragweite dessen schildert, was der von Gottes Kraft unterhaltene Glaube der Christen in sich schliesse, mussten begreiflicher Weise dem Bewusstsein der Leser durch Individualisierung der einzelnen Momente desselben verdeutlicht und näher gebracht werden. Zu dem Zweck lässt der Briefschreiber die Leser ihren Blick hinlenken auf die Tiefe ihres früheren sittlichen Zustandes, aus dem sie mitsammt dem von dem Verfasser repräsentierten Lebenskreise, der sich in demselben abnormen Zustande befunden hat, heraus zu einer Höhe des Standortes erhoben seien, wie er durch Christus selbst in urbildlicher Form eingenommen sei (2, 1—10).

Im Weiteren lässt dann der Verfasser seine Leser einen Rückblick thun auf ihren früheren *religiösen* Zustand, der ein solcher des Fremdseins von Gott und von den das messianische Heil einleitenden und vorbereitenden Instituten gewesen sei, und wie sie aus dieser Ferne heraus durch Christum mit dem alten Bundesvolke zusammen geeint, auf ein und demselben Fundamente zu *einem* heiligen Tempel Gottes im Geiste gemeinsam aufgebaut wurden (11—22).

V. 1 charakterisirt die Leser nach ihrer früheren heidnischen Vergangenheit, als solche, *die sich in einem Zustande des Todes befanden* (καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς). Bedingt war derselbe durch (in die äussere Erscheinung getretene) *Verfehlungen* (τοῖς παραπτώμασι) und (innere) *sündhafte Dispositionsbedingungen* (καὶ ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν)¹).

¹) Vgl. Col. 2, 13 καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν. Die Verbindung von παραπτώματα und ἀμαρτίαι findet sich nicht bei P. Doch braucht man nicht die umgekehrte Ordnung zu erwarten, da die vorliegende sich nach Analogie der Colosserstelle erklären lässt, wo zuerst die nach Aussen hin in die Erscheinung getretenen Fehlritte (παραπτώματα) und dann der abnorme innere ethische Zustand durch ἀκροβυστία τῆς σαρκὸς markiert erscheint, aus welcher als Wurzel die ersteren als Früchte herausgewachsen sind. Vgl. zum ganzen Verse auch noch Col. 1, 21. Zu νεκροὺς vgl. Ez. 37, 1—10; Jes. 26, 19.

V. 2. *In diesen hat sich ihr einstmaliger* (heidnischer) *Wandel vollzogen* (ἐν αἷς ποτὲ περιπατήσατε)¹⁾ nach dem normirenden Antriebe einer Macht, die über die Willensentschliessungen der einzelnen Subjekte hinausreicht und einen unheilvollen Einfluss auf dieselben ausübt. Der Verfasser macht sie den Lesern durch verschiedene charakteristische Bezeichnungen erkennbar. Er nennt sie zuerst den *Aeon dieser Welt* (κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου). Hiernach erscheint sie als ein Wesen, welchem die vor- und ausserchristliche Menschenwelt ihren Charakter als Stempel aufgeprägt hat²⁾. Diese verderbliche Macht wird ferner gekennzeichnet *als der Oberste (Fürst) der Macht der Luft* (κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος)³⁾. Diese ἐξουσία τοῦ ἀέρος endlich wird nach ihrem Einflusse, den sie auf die Menschenwelt ausübt, gekennzeichnet *als der Geist, der jetzt seine Wirkung äussert in den Kindern des Ungehorsams* (τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας)⁴⁾.

¹⁾ Vgl. Col. 3, 7 ἐν οἷς (vgl. die V. 5 genannten Laster) καὶ ὑμεῖς περιπατήσατέ ποτε, ὅτε ἐξήτε ἐν τούτοις (sc. τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας).

²⁾ αἰὼν ist hier nicht im Sinne eines Geisteswesen der gnostischen Systeme gebraucht, wohl aber tritt in der vorliegenden Verbindung mit τοῦ κόσμου τούτου die qualitative Formgestaltung, der Charakter des Aeon mehr als sonst hervor. Von welchem sittlichen Werthgehalt der Aeon sei, ist dadurch näher bestimmt, dass derselbe als ein dieser Welt, d. h. als ein der vor- und aussermessianischen Menschenwelt (1 Cor. 1, 20; 3, 19; 5, 10; 7, 31; ferner 8 Mal im Evangelium Johannis, 1 Mal im ersten Briefe des Johannis) angehöriger gekennzeichnet wird, wodurch er in dasselbe Licht moralischer Beurtheilung gerückt wird, in welchem der ἐνεστὼς αἰὼν πονηρὸς bei Paulus (Gal. 1, 4) steht.

³⁾ Es unterliegt keinem Zweifel, dass unter dem ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος der Satan (Beliar) zu verstehen ist (vgl. Joh. 12, 31 u. 2 Cor. 4, 4; 6, 15). Nur ist seine Benennung hier eine im N. T. ungewöhnliche insofern, als hier als sein Machtgebiet nicht die ἐξουσία τοῦ σκότους (Col. 1, 13), sondern die ἐξουσία τοῦ ἀέρος namhaft gemacht wird. Da ἀήρ im Unterschiede von αἰθήρ die dunkle, dichte Luftregion bezeichnet (s. Schmidt, *Synonymik* I. p. 611 f.), so kann ἀήρ als synonym von σκότος gelten. Nun ist nach weitverbreiteter Anschauung des griechischen und jüdischen Alterthums die finstere Nebelluftregion der Sitz der unreinen dämonischen Geister. (Reiche Belege bieten die Commentare von Koppe, Bleek. Vgl. Everling, a. a. O. S. 705 ff.)

⁴⁾ Was den Gen. τοῦ πνεύματος κ. τ. λ. anlangt, so können wir denjenigen Erklärern nicht zustimmen, welche annehmen, dass hier in Folge einer stilistischen Nachlässigkeit der Akkusativ (τὸ πνεῦμα) mit dem Genitiv vertauscht sei. Aber auch die unter Anderen von Winer S. 589 vertretene Ansicht, dass τὸ πνεῦμα direkt, und über τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος hinweg unmittelbar mit τὸν ἄρχοντα zu verbinden sei, erscheint uns nicht für zulässig. Wir meinen vielmehr,

V. 3. Indessen standen die Heiden, als die specifischen „Söhne des Ungehorsams“ mit dem soeben näher qualificirten Lebenswandel nicht isolirt da, sondern der Verfasser reiht sich mit dem Kreise, den er vertritt, der Gemeinschaft jener an und bekennt sich mit den Seinen zu einem gleichartigen abnormen Wandel. *Unter welchen* (den Söhnen des Ungehorsams) *auch wir alle einstmals gewandelt sind* (ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς¹⁾ πάντες ἀνεστράφημέν ποτε) *in den Begierden unseres Fleisches* (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν vgl. Gal. 5, 16. 24), *in dem wir thaten* (zur Ausführung brachten) *die Willensantriebe, welche uns das Fleisch* (nach der sinnlichen Seele im engeren Sinne hin) *gab und die (bösen) Ueberlegungen* (nach der Richtung der Selbstsucht hin), (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα²⁾ τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν³⁾). Und als das Facit dieses derartigen Wandels muss dann der Verfasser das eingestehen, „dass wir waren von Natur Kinder des Zornes, wie auch die Uebrigen“ (καὶ ἡμεῖς τέκνα φύσει ὀργῆς⁴⁾ ὡς καὶ οἱ λοιποί). D. h. auch

dass τοῦ πνεύματος als eine Art appositioneller epexegetischer Zusatz anzusehen sei. Dieser Genitiv giebt einen erläuternden Hinweis auf das, als was sich das dämonische Luftgeisterreich für die Erdbewohner zu verderblicher Geltung gebracht hat. Der Satan wird also als der Oberste des Luftmachtbereiches bezeichnet, in sofern das letztere zugleich den Geist, die geistige Atmosphäre, Potenz bildet, die sich in den Kindern des Ungehorsams jetzt noch zur Wirkung bringt (vgl. zu υἱοὶ τῆς ἀπειθείας: Col. 3, 6; Deut. 32, 20. בְּנֵי מְרִיבָה לֹא יִבְּרָךְ = υἱοὶ οἷς οὐκ ἔστι πίστις ἐν αὐτοῖς; Jes. 1, 4; Jud. 18, 2; 1 Petr. 1, 14 τέκνα ὑπακοῆς).

¹⁾ Statt καὶ ἡμεῖς geben Ν* D** καὶ ὑμεῖς. Man ersieht aus dieser Correctur, dass man in gewissen Kreisen die folgende Aussage als zu stark empfand zur Bezeichnung des Wandels des Apostels (vielleicht im Hinblick auf Philipper 3, 6: κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἁμαρτωλός) und der von ihm vertretenen Judenchristen vgl. Gal. 2, 15. Die Codices FgrGLg haben καὶ ἡμεῖς einfach fortgelassen, offenbar zur Milderung des Sinnes. Uebrigens steht die hier gegebene Beurtheilung des sittlichen Zustandes der Judenwelt sachlich im Einklang mit der Röm. 3, 9—19 gegebenen.

²⁾ Der Plural τὰ θελήματα findet sich im N. T. nur noch Act. 13, 23; im A. T. Jerem. 23, 26: προφητεύειν αὐτοὺς τὰ θελήματα τῆς καρδίας αὐτῶν (Vulg.: seductiones cordis sui).

³⁾ Vgl. Eph. 4, 18; Col. 1, 22. ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς; Num. 15, 39 καὶ οὐ διαστραφήσεσθε ὀπίσω τῶν διανοιῶν ὑμῶν (לִבְבְּכֶם).

⁴⁾ τέκνα φύσει ὀργῆς nach Ti.⁸, Treg., WH. auf Grund von ΝΒΚ al. plur. Or. Chrys.; während Ln. φύσει τέκνα giebt nach ADEFGLP Min. patr. Die weniger reguläre Wortfolge der ersteren Lesart empfiehlt sich dadurch, dass bei ihr auf φύσει ein weniger starker, unmotivierter

die gläubig gewordenen Kinder Israels waren einstens, wenn man nicht auf das Rücksicht nimmt, was sie kraft vorweltlicher Erwählung und Vorherbestimmung zur *νιοθεσία* waren, sondern lediglich das in Betracht zieht, was sie ihrer natürlichen Willensbethätigung nach waren, in gleicher Weise dem göttlichen Vergeltungszorne unterworfen, wie die Heidenchristen vor ihrer Berufung.

V. 4 beginnt nun, dasjenige hervorzuheben, was Gott an den Subjekten, deren Wandel in den drei vorangehenden Versen näher gekennzeichnet war, in Ausführung gebracht hat. Stilistisch ist der Fortschritt der Rede in sofern nicht ganz correct, als nicht fortgefahren wird: *ὁ θεὸς κ. τ. λ.*, sondern: *ὁ δὲ θεὸς κ. τ. λ.* Das *δέ* lässt erkennen, dass der Verfasser die bez. demnächst zu erwähnende That Gottes als im Gegensatz stehend gedacht habe zu einem solchen Verhalten desselben, wie man es bei *τέκνοις φύσει ὀργῆς* eigentlich hätte erwarten sollen. *Gott aber, der da reich ist an Erbarmen* (*ὁ δὲ θεὸς πλούσιος*¹⁾ *ὢν ἐν ἐλέει*) *um seiner vielen Liebe willen, mit der er uns* (bei der Auserwählung in Christo, 1, 4) *geliebt hat* (*διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην, ἣν ἠγάπησεν*²⁾ *ἡμᾶς*) Die erwähnte anomale Fortsetzung der mit V. 1 begonnene Periode machte es dem Briefschreiber möglich, auch mit dem grammatischen Objekt des ersten Verses (*ὑμᾶς*) in

V. 5 einen Wechsel eintreten zu lassen und dasselbe dahin zu erweitern, dass mit den heidenchristlichen Lesern auch die

Nachdruck fällt, vgl. Winer S. 180; Buttmann S. 332. Ueber die Art des Datives *φύσει* vgl. Krüger § 48, 15, 4 und Winer S. 202 — zu *φύσει* im Gegensatz zu *θέσει* vgl. Gal. 2, 15; Röm. 2, 14. Sachlich ist hier *φύσει* schwerlich nach Analogie von Gal. 2, 15, sondern von Röm. 2, 14 zu deuten (*ὅταν γὰρ ἔθνη . . . φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ*). Es heisst also wohl nicht durch natürliche Geburt, sondern, wenn man die Bethätigung ihrer *θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν* in Anschlag bringt, nicht ihre, in Folge der Erwählung geschehene Vorherbestimmung *εἰς νιοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Eph. 1, 4 u. 5). — Der Terminus *τέκνα ὀργῆς* findet sich sonst nicht im N. T. Aehnlich *τέκνα κατάρως* 2 Petr. 2, 14. Zur Sache vgl. Col. 3, 6 *δὲ ἅ ἐργεῖται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας*. Eph. 5, 6; Röm. 1, 18; 2, 5, 8; 5, 9; 1 Thess. 1, 10; 2, 16. — Zu *οἱ λοιποὶ* als Bezeichnung der Heiden vgl. 1 Thess. 4, 13; 5, 6.

¹⁾ *πλούσιος ἐν ἐλέει* nur an unserer Stelle. Wohl aber bei P. *ὁ πλοῦτος τῆς χρηστότητος* (Röm. 2, 4), oder *τῆς δόξης* (Röm. 9, 23; 10, 12; 11, 26; Phil. 4, 19). Das in *πλούσιος ἐν ἐλέει* zur Geltung gebrachte Moment wird auch sonst da betont, wo nicht blos Juden, sondern vor allem auch die Heiden als Objekte der göttlichen Erbarmung in Betracht gezogen werden, wie auch Röm. 11, 12. 23.

²⁾ *ἀγάπην ἀγαπᾶν*, wie *χάρις χαριζοῦν* s. zu 1, 6. Diese Wortverbindung nur noch Joh. 17, 26.

gläubig gewordenen Israeliten als *einstens todte durch Uebertretungen*, als persönliche Gegenstände eines göttlichen Thuns erscheinen konnten (καὶ ¹⁾ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν ²⁾). Diesem, auf beiden in Betracht kommenden Seiten, vorhanden gewesenen Todeszustande entsprechend, war nun die von Gott an ihnen ausgerichtete That eine *Mitlebendigmachung mit Christo* (συνεζωποίησεν τῷ Χριστῷ ³⁾). Also ein Act, kraft dessen das, was an Christo in der Hinaufführung aus dem wirklich eingetretenen Tode zum himmlischen Leben geschehen war 1, 20, an den geistig Todten sich so vollzogen hat, dass sie mit Christo, ihrem Haupte 1, 22, auf's Engste verbunden, in eine Lage versetzt sind, in welcher der Todesschatten der Sünde sie nicht umnachtet, sondern der Zustand eines neuen gottwohlgefälligen Daseins wirksam eingeleitet ist. Doch, bevor der Verfasser das, was Gott an den „Todten“ ausgerichtet hat, noch drastischer veranschaulicht, ruft er den Lesern, sie auf den wirkenden Grund des Zustandes hinweisend, in dem sie sich kraft seines göttlichen Actes befinden, zu: „durch Gnade seid ihr Errettete!“ (χάριτί ἐστε σεσωσμένοι ⁴⁾). Man ersieht aus

¹⁾ καὶ hier wohl im Sinne von κατ'αὐτο. Vgl. Kühner II, 644, Anm. 8.

²⁾ S. zu V. 1.

³⁾ Vgl. Col. 2, 13 καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασι . . . συνεζωποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ.

⁴⁾ Zu der Verbindung des Particips mit εἶναι statt des Perfekts vgl. Buttman S. 266. — σώζειν ist principiell bei P. derjenige Akt Gottes, durch welchen der Gläubige definitiv in den Heilszustand versetzt wird. Darum gebraucht P. σώζειν in der überwiegenden Zahl seiner Aussprüche im Futurum und zwar von der definitiven eschatologischen Errettung (Röm. 5, 9. 10 (9, 27 = Jes. 10, 22); 10, 9 (10, 13 = Joel 3, 5) (11, 26); 1 Cor. 3, 15 (5, 5)). Hierhin gehören auch diejenigen Stellen, wo die Errettung als Absicht Gottes hingestellt wird (1 Cor. 1, 21); ferner als Bemühen des Apostels oder Anderer, Andere dem Heile zuzuführen: Röm. 11, 14; 1 Cor. 9, 22; 10, 33; 1 Thess. 2, 16; 1 Cor. 7, 16. Allerdings ist schon im Diesseits bei den Gläubigen der Heilsprocess wirksam eingeleitet, der unter dem ideal religiösen Gesichtspunkt betrachtet, von Gott einem guten Ende entgegengeführt wird, aber ethisch betrachtet doch von gewissen Bedingungen abhängig gedacht wird (1 Cor. 15, 2; Röm. 10, 13); P. nennt die im Glauben Stehenden σωζόμενοι d. h. solche, die sich auf dem sicheren Wege des Errettetwerdens befinden (1 Cor. 1, 18; 15, 2; 2 Cor. 2, 15). Aehnlich wie mit dem Verb. σώζειν verhält es sich mit dem Substantiv σωτηρία. Sie ist das künftige eschatologische Heil. Röm. 1, 16; 10, 10; 13, 11; 2 Cor. 6, 2 = Jes. 49, 8; Philipp. 1, 19. 28; 2, 12; 1 Thess. 5, 8; 2 Thess. 2, 13. Dagegen ist es schon eine über die paulinische Anschauung hinausgehende Sprachweise, wenn es hier und V. 8 heisst: χάριτί ἐστε σεσωσμένοι — σεσωσμένοι würden vom Standpunkte der paulinischen Ausdrucksweise solche sein, die im jüngsten Gericht für bewährt erfunden, dem eschatologisch-messiani-

diesem Zwischenrufe, welche Stimmung der Verfasser bei manchen seiner heidenchristlichen Leser vorauszusetzen in der Lage war. Freilich hatten dieselben das „εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν“ gehört und demselben anfänglich Glauben entgegengebracht (1, 13); allein allmählich scheint eine gewisse Unsicherheit demselben gegenüber Platz gegriffen zu haben und Zweifel darüber aufgetaucht zu sein, ob ihre definitive Erlösung auch schon wirklich principiell wirksam festgestellt sei, oder ob sie erst auf dem langen Wege einzelner, in einer mit den himmlischen „Heiligen“¹⁾ in Verbindung gesetzten Heilsordnung sich vollziehenden Werkleistungen, mühsam und schrittweise erstrebt werden müsse. Indem nun nicht bloss ihre Berufung, sondern ihr „Errettetsein“ auf die göttliche Gnade als das allein ausreichende Agens dieses ihres, sie der Seligkeit vergewissernden Zustandes zurückgewiesen werden, empfängt ihre Hoffnung²⁾ den sichersten Stützpunkt, an den sie sich halten kann, neben welchem alle sonstigen Positionen und Wege, die ihnen von anderswoher gezeigt werden, um das Ziel zu erreichen, als ungewisse und in die Irre leitende erscheinen müssen. Aber nicht bloss die heidenchristlichen Leser selbst werden durch den in Rede stehenden Ruf auf die Gnade Gottes als die allein ausreichende Wirkungskraft ihres *σεσωσμένους εἶναι* hingewiesen, sondern auch in den Augen derjenigen ihrer Mitgläubigen, die ihnen zu einer angeblich solideren Begründung ihres Heiles hülfreich die Hand bieten, und sie auf die Abwege secundärer Heils-Mittler und Vermittelungen verleiten wollen, werden die heidenchristlichen Gläubigen als von Gott selbst festen Fusses in das Centrum ihres Errettetseins Gestellte aufgewiesen und somit als unzugänglich für menschlich-gebrechliche und willkürliche Zurechtrückungen declarirt.

V. 6. Nach jenem Zwischenrufe fährt der Verfasser fort, das, was der an Erbarmen reiche Gott an seinen Gläubigen bereits ausgerichtet hat, in noch vollerer Ausdrucksform zu veranschaulichen: *Und er hat sie mitauferweckt und sie mitgesetzt in die himmlischen Regionen in Christo Jesu (καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)*³⁾. Dem-

schen Heilszustande angehören. Am nächsten kommt dem Ausspruche unserer Stelle: *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἔσώθημεν* Röm. 8, 24. Obgleich gerade das „τῇ ἐλπίδι“ scharf bemerkbar macht, in welchem Umfang der Apostel das *σωθῆναι* aufgefasst wissen will.

¹⁾ Vgl. 1, 20; 3, 10; 4, 8; 1, 10.

²⁾ Vgl. 1, 18.

³⁾ Vgl. *ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ* Col. 2, 12 und *εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ* (Col. 3, 1). *συνεκάθισεν* findet sich bei P. nicht — zu *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* s. zu 1, 3. —

zufolge ist den Glaubenden gemäss der Kraft der Stärke Gottes (1, 19), die übersinnliche Welt nicht mehr ein unendlich weit entferntes Land, das im Nebel sehnsüchtigen Verlangens liegend, nur auf schwankenden Leitern endloser Uebungen eigener Gerechtigkeit an der führenden Hand von Engelmächten, mühsam und nicht ohne unablässige Misserfolge und Enttäuschungen, zu erreichen versucht werden müsste. Sondern die himmlischen Regionen sind durch den von den Todten erweckten Christus, der den höchsten Ehrenplatz neben Gott in ihnen bleibend inne hat¹⁾, auch den seinen ein für alle Mal erschlossen. Aus dem Tode der Sünde auferweckt, theilen sie auch, als in Christi Person mitbefasste, seinen Herrschersitz. Auch sie stehen ihrem Haupte in gleicher Weise nahe ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, sowie die πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία κ. τ. λ. ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, über welche er zur Rechten Gottes erhöht ist (1, 20). Als Zweck nun eines solchen, die Gläubigen aus der tiefsten Verlorenheit zur himmlischen Herrlichkeit erhebenden Verfahrens Gottes giebt

V. 7 an: *auf dass er zum Aufweis bringe in den nachfolgenden Zeitaltern den überschwänglichen Reichthum seiner Gnade in Form von gegen uns erwiesener Güte in Christo Jesu (ὡς ἐνδείξεται ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις²⁾ τὸ*

Der allgemeine Gedanke, dass Gott die Gläubigen schon ideell und virtuell mit Christo lebendig gemacht hat, sie mit ihm auferweckt und ihnen mit ihm einen Sitz in den himmlischen Regionen angewiesen hat in Christo Jesu, ist ohne Zweifel dem paulinischen Ideenkreise entsprechend. Nur die amplificirtere Darstellung durch die drei bezüglichen Verba ist Eigenthümlichkeit unseres Verfassers. Zwischen συνεωποίησεν und συνέγειρεν, wird sich kaum ein anderer Unterschied statuieren lassen, als der, dass das letztere Verbum denselben Begriff energischer zum Ausdruck bringt. Das ideelle Moment schwebt schon mehr in das reale hinüber. Dagegen bringt das συνεκάθισε das Col. 3, 3 angedeutete Motiv zu noch drastischerem Ausdruck. — Vgl. in letzterer Hinsicht aus den paulinischen Briefen Röm. 8, 30 (ἐδόξασε) 2 Cor. 3, 18; 4, 10. 11. 16. 17. — Es darf hier nicht unbeachtet bleiben, dass in V. 5 und 6 die weit auseinanderliegenden Momente: Sünden- und Todesverhaftung einerseits — Mitauferweckung mit Christo auf der anderen Seite ohne Vermittlung hart an einander gerückt sind, während an den parallelen paulinischen Stellen, Col. 2, 12. 13; Röm. 6, 4. 5, die bezügliche Kluft durch das in der Taufe erfolgte mit Christo Gestorbensein überbrückt erscheint.

¹⁾ Vgl. 1, 20.

²⁾ Was die αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι anlangt, so kommt das Verb. ἐπέρχεσθαι bei P. nicht vor. Der Sache nach wird man in diesen Aeonen eine Explication des αἰὼν οὗτος zu sehen haben. Der bezügliche Terminus giebt der Annahme Raum, dass dem Verfasser die Parusie Christi nicht so nahe erschienen sei, als wie dies bei P. der Fall ist (vgl. 1 Thess. 4, 15; Röm. 13, 11; 1 Cor. 7, 29; 15, 52; 16, 22.

ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος (1, 7) αὐτοῦ ἐν χρησιότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Es liegt also in dem Plane Gottes, dass die Art und Weise, wie er uns in Christo Jesu unverdiente Güte erwiesen hat, den Typus dafür bieten soll, nach dem er in den nachfolgenden Zeitaltern den, alle Schätze oder Berechnungen überbietenden Reichthum seiner Gnade auszuschütten bereit ist. Ein modus procedendi Gottes, der alle später nachwachsenden Geschlechter der Gläubigen daran mahnen soll, dass der Born seiner Gnade unversiegbar auch für sie eben so reichlich sich öffnen werde, wie er sich über „uns“, die Erstlinge der durch Gnade Erretteten, ergossen hat.

V. 8. Dass die *χρησιότης* Gottes ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, auch wirklich der angemessene Modus sei, in welchem Gott auch in der Zukunft einen Aufweis des Reichthums seiner Gnade zu geben die Absicht hege, stützt der Verfasser durch Wiederholung des obigen Zurufes in Form eines begründenden Satzes: *Denn durch Gnade seid ihr Gerettete mittelst Glaubens* (τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως)¹⁾, in welchem der Glaube als das Organ hervortritt, welches sich die Energie der Kraft der Stärke Gottes, die er an Christo hat in Wirksamkeit treten lassen (vgl. 1, 10), zum eigenen Heile zueignet. Wie wenig dieser durch göttliche Gnade bewirkte und durch Vermittelung von Glauben zu Tage getretene Zustand des Errettetseins der Leser seine Ursprungsquelle in ihnen selber habe, wird ihnen durch die erläuternden Worte zum Bewusstsein gebracht: *und dieses nicht aus euch heraus* (καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν)²⁾ („Todte“ können sich ja nicht selbst erwecken und in den Zustand himmlischen Heiles sich versetzen!), *Gottes ist das Geschenk* (Θεοῦ τὸ δῶρον)³⁾ d. h. das bez. Geschenk ist lediglich Gotte, als seinem gütigen Verleiher zu verdanken).

V. 9. *Nicht aus Werken heraus* (οὐκ ἐξ ἔργων sc. ist

— *χρησιότης* als Eigenschaft Gottes Röm. 2, 4; 11, 22. Es fragt sich hier, wie zu construieren sei, ob *χάριτος αὐτοῦ τῆς ἐν χρησιότητι κ. τ. λ.* = *gratia ejus in benignitate erga eos* (in Christo) *conspicua*, oder ob *ἐν χρησιότητι* zu verbinden ist mit *ἐνδελεχται* = in Form, so dass *ἐν χρησιότητι* die konkrete Modalität ist, in welcher die Gnade Gottes zum Aufweis gebracht wird. Wir ziehen die letztere Konstruktion vor, weil sie weniger schleppend ist und den Gedanken anschaulicher und conciser ausdrückt.

¹⁾ *Διὰ πίστεως*, nicht *διὰ τῆς πίστεως*, wird von den neuesten Textkritikern nach überwiegenden Zeugnissen dargeboten. *διὰ* steht zur Bezeichnung des subjektiven Mittels. Vgl. Winer S. 204.

²⁾ Vgl. 2 Cor. 3, 5.

³⁾ *δῶρον* findet sich nicht bei P. Dafür drei Mal *δωρεά* Röm. 5, 15. 17; 2 Cor. 9, 15 und *δῶρημα* Röm. 5, 16.

das Errettetsein als schuldiger Lohn¹⁾ verdient worden), *damit sich nicht jemand rühme* (ἵνα μή τις καυχῆσθαι)²⁾. Man wird in diesen, die Reinheit des göttlichen Gnadenactes bei der Heilserlangung des Menschen so scharf betonenden Sätzen, nicht bloss Reminiscenzen paulinischer Traditionen sehen dürfen, welche in der Gegenwart des Schreibenden für die Angeredeten kaum noch eine lebendige Norm gebende Bedeutsamkeit gehabt hätten. Im Gegentheil gewinnt man aus der lebhaften Entschiedenheit, mit welcher aus dem Gnadenwerke alles zum Selbstruhme Anlass Gebende entfernt wird, den entschiedenen Eindruck, als sei auch in der Zeit der Entstehung unseres Briefes, wenn auch nicht ein so schroffer Judaismus wie zu Lebzeiten des Paulus, so doch immerhin noch eine judaisirende Richtung in der Kirche vorhanden gewesen, welche es für ihre Aufgabe hielt, die Heidenchristen in die Bahnen werkgesetzlicher Lebens-Anschauung und Praxis hineinzulenken, und sie, in dem Masse als dies an diesen gelang, irre zu machen an den hohen Glaubensgütern, die sie allein der Wirkung der göttlichen Gnade verdankten.

V. 10 giebt den Grund an für das: θεοῦ τὸ δῶρον, und das: οὐκ ἐξ ἔργων. *Denn sein (d. h. Gottes) Gebilde sind wir* (αὐτοῦ γὰρ ἐσμεν ποίημα)³⁾, *indem wir geschaffen sind in* (der Gemeinschaft mit) *Christo Jesu* (mit dem uns Gott mit-lebendig gemacht und auferweckt hat, V. 5 u. 6) *zu guten Werken hin* (κτισθέντες⁴⁾ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ⁵⁾ ἔργοις ἀγαθοῖς)⁶⁾ *welche vorherzubereitet hat Gott* (οἷς⁷⁾ προητοι-

¹⁾ κατ' ὀφείλημα vgl. Röm. 4, 4; vgl. auch Röm. 11, 6 εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις.

²⁾ Vgl. 1 Cor. 1, 29.

³⁾ ποίημα nur ein Mal bei P. im Plural gebraucht von den natürlichen Schöpfungsprodukten Gottes, Röm. 1, 20. Vgl. Jes. 44, 21 ἐπλασά σε (sc. Ἰακώβ καὶ Ἰσραήλ) παῖδά μου; Jes. 43, 21; 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15 (καινὴ κτίσις).

⁴⁾ κτίζειν hier im ethischen Sinne vgl. Deut. 32, 6; Ps. 51, 10; Eph. 2, 15; 4, 24; Col. 3, 10: τοῦ κτίσαντος αὐτὸν (sc. τὸν νέον ἄνθρωπον).

⁵⁾ ἐπὶ c. Dativ zur Angabe des Zweckes, der Absicht, der Bestimmung. Vgl. Kühner II, 435; Winer S. 368; Krüger § 68, 41, 7 (S. 323) „ad producenda bona opera“. Nicht richtig Buttmann „auf Grund von“ S. 290.

⁶⁾ ἔργα ἀγαθὰ im Unterschiede von ἔργα νόμου vgl. Röm. 2, 7; 13, 3; 2 Cor. 9, 8; Philipp. 1, 6; 1 Thess. 1, 3 (ἔργον τῆς πίστεως); 2 Thess. 1, 11, 2, 17; Col. 1, 10: ἐν παντί ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες.

⁷⁾ οἷς Attraktion s. Winer 154 f. und 141 — προετοιμάζειν vgl. Röm. 1, 23 und zur Sache Philipp. 1, 6. ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελέσει u. s. w. ibidem 2, 13 ὁ θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν κ. τ. λ.; Eph. 4, 24.

μασεν ὁ θεος ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν). Die Anschauung, dass der neue Lebenszustand der Gläubigen, in dem sie des Heiles gewiss sind, nicht das Produkt der (Gesetzes-)Werke sei, vielmehr erst in der Neuschöpfung des Menschen in Christo der Boden bereitet ist, auf dem wirklich gute, Gott wohlgefällige Werke erwachsen können, ist ganz der bei Paulus sich findenden Darlegung des bez. Sachverhältnisses entsprechend. Eine gewisse Paradoxie liegt in der Aussage, nach welcher die guten Werke als von Gott vorherzubereitete für unsern, in ihnen erfolgen sollenden Wandel, erscheinen. Der Sinn dieses Oxyoron kann nicht lediglich der sein, dass Gott für seine neuen Geschöpfe eine solche äussere Lebenslage mit solchen Verhältnissen und Bedingungen vorausgeordnet habe, dass Alles, was sie innerhalb dieses ihnen gezogenen Rahmens zur Ausführung bringen, ihnen zum Besten gereichen müsse (Röm. 8, 28). Der Wortlaut dieses Ausspruchs nöthigt uns vielmehr dazu, eine nähere, engere und innerlichere Beziehung zwischen dem, was als Gottes vorbereitende That bei den guten Werken anzusehen ist, und dem, was der neue Mensch selbst zu ihrer Ausführung beizutragen hat, zu statuiren. Bei den in Christo Jesu Geschaffenen sind freilich nicht die opera perfecta, wohl aber die opera perficienda in sofern von Gott vorherzubereitet, als die inneren Dispositionszustände, die Willensmotive, die Triebfedern zu allem guten Thun keimartig angelegt sind. War oben von den *νεκροί* gesagt, dass ihr Wandel in *ἀμαρτίας* d. h. sündhaften Dispositionszuständen verlaufen sei (V. 1 u. 2), so können jetzt die von Gott vorbereiteten, d. h. in Gestalt von virtuellen Keimformationen gesetzten, guten Werke als das Element bezeichnet werden, in denen der Wandel der neuen Gottesnaturen sich zu vollziehen habe. In dem soeben in Betracht gezogenen Abschnitt des Capitels handelte es sich, wie wir sahen, im Zustande der Leser um zwei Pole, die für das Bewusstsein derselben in Gegensatz mit einander gestellt wurden. Der eine derselben gehörte der Vergangenheit an, und bestand in Todtsein durch Sünde. Der andere fällt in die Gegenwart, und erwies sich als ein Leben Neugeschaffener zu guten Werken. In diesen beiden polarisch entgegengesetzten Lebenszuständen war eine Differenz zwischen den Gläubigen aus den Heiden und denen aus Israel, *nicht* hervorgetreten; vielmehr galt Alles, was von der einen Seite als Characteristicum constatirt wurde, unterschiedslos auch von der anderen Seite.

Indess waren es doch noch andere Gesichtspunkte, ausser den soeben erörterten cardinalen, welche gewichtig genug waren, von dem erinnernden Bewusstsein der Adressaten des Briefes fixirt und erwogen zu werden. Welche religions-geschichtliche

Stellung hatten die Heidenchristen einstmals im Verhältniss zu ihren judenchristlichen Mitgenossen, als letztere noch im alten Verheissungsbunde standen? Und in welchem Verhältnisse stehen sie jetzt zu ihnen und dem, was letztere in jenem ihrem Gemeinschaftsverbande mit Gott besaßen? Wenn sich nun aber ergab, dass die Gläubigen aus Israel hohe Werthgüter von früher her in das neue christliche Gemeinschaftsverhältniss mitbrachten, mussten die Heidenchristen um deswillen, weil sie mit leeren Händen erschienen, auch in der Gegenwart noch das Manco der Vergangenheit büssen und in dem neuen Bunde nur als geduldete Halbbrüder neben ihren reich dotirten Genossen dastehen, oder wurde jenen in Christo Jesu auch alles das zu Theil, was das Erbgut dieser bildete? Im Falle der Verneinung dieser Frage blieb die Christen Hoffnung der gläubig gewordenen Heiden ein schwerer Stand, ihr messianisches Erbe gefährdet, und die Gemeinschaft der Heiligen eine gebrochene und zerspaltene. Umgekehrt im bejahenden Falle. Diese Fragen sind es, die in dem folgenden Abschnitt bis zum Ende des Capitels erwogen und einer sicheren präzisen Lösung entgegengeführt werden.

V. 11. Der im Vorigen erhobene Thatbestand des aus Gnaden Errettetseins der Gläubigen und ihrer Neuschöpfung zum Wandeln in guten gottgewirkten Werken, soll den Lesern als Motiv dienen (*διὸ*), eine neue Erinnerungsreihe in sich wach zu rufen (*μνημονεύετε*). Wir erfahren hier zum ersten Male in unserem Briefe, was wir freilich schon früher als unzweifelhaft erschliessen konnten, dass die Leser heidnischer Abstammung waren. Denn sie werden ausdrücklich bezeichnet als: *ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί*. Wenn sie „die Heiden im Fleische“ genannt werden, so entnimmt der Verfasser diese Bezeichnung allerdings dem Bewusstsein und der Sprachweise der Juden und Judenchristen ¹⁾, allein dies doch so, dass er die objektive Richtigkeit dieser Benennungsweise an und für sich nicht in Zweifel zieht. Denn dieselben als auch ihrerseits *ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκός* (2, 3), verdienten in der That diesen das Element ihres Seins andeutenden Titel. Diese *ἔθνη ἐν σαρκί* erhielten die Benennung „Vorhaut“ (*οἱ λεγόμενοι* ²⁾ *ἀκροβυστία*) ³⁾ von denen, die ihrerseits den Namen „Beschneidung“

¹⁾ Vgl. Gal. 2, 15. *ἡμεῖς γύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί*.

²⁾ *οἱ λεγόμενοι* — *χειροποιήτου* steht in Apposition zu *τὰ ἔθνη ἐν σαρκί* und die Wiederholung des *ὅτι* (V. 12) kann das Vorhergehende nicht zur Parenthese machen, s. Winer S. 526. Vgl. auch Buttman S. 328.

³⁾ *ἀκροβυστία* als Abstractum pro concreto gebraucht (so viel als *ἀπερίτμητος*) vgl. Gal. 2, 7; Röm. 2, 26—27; 3, 30; 4, 9 ff.; Col. 3, 11

trugen (ὕπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς). Nun macht aber der Verfasser zu τῆς περιτομῆς einen Zusatz: ἐν σαρκί, und: χειροποιήτων. Es liegt auf der Hand, dass beide Näherbestimmungen der Beschneidung nicht dem Bewusstsein derer entnommen sind, von denen das Namengeben ausgeht. Vielmehr sind in diesen Zusätzen lediglich Werthurtheile des Schreibenden enthalten. Sie sollen kenntlich machen, dass die in Rede stehende Beschneidung eben *nur eine am Fleische* vorhandene gewesen sei, über das Gebiet des Sinnlich-leiblichen nicht hinausgereicht habe¹). Sie sei ferner eine *von (Menschen-)Händen gemachte*²), nicht vom Gottesgeist gewirkte, in welchem Falle sie den ganzen inneren Menschen (nicht bloss das äussere Fleisch) umfasst. Aus dieser, den wirklichen objektiven Werth der περιτομή feststellenden Nebenbemerkung, ergiebt sich als Consequenz, dass mit der λεγομένη περιτομή, soweit sie eine rühmende Selbstbezeichnung der Beschnittenen war, im Gegensatze zu der „Vorhaut“ gebraucht, kein substantieller Gehalt verbunden war. Und im Weiteren, dass, wenn die Heiden Seitens dieser (soeben näher characterisirten) Beschneidung die Benennung „Vorhaut“ erhielten, sie dieses verunglimpfende Epitheton gelassen auf sich nehmen könnten, da den Namengebern selbst die objektive Berechtigung dazu fehlte, Anderen einen Namen zu ertheilen, der auch auf sie selber passe, insofern ja auch sie noch am Herzen Unbeschnittene waren.

V. 12. Was ist es nun, was nach dem Wunsche des Verfassers, die Leser als vormalige Heiden sich in die Erinnerung zurückrufen sollten? Es war dies die Entbehrung eines wirklich

(Aehnlich ἀπερίτμητος Judicum 14, 3; 15, 18; Jes. 52, 1; Ez. 28, 1). Aehnlich περιτομή für περιτμηθέντες Röm. 3, 30; 4, 9. 12; Gal. 2, 10; Col. 3, 11.

¹) Vgl. Röm. 2, 28 οὐδὲ ἡ ἐν σαρκὶ περιτομή (sc. περιτομή ἐστίν). 29 ἀλλὰ ... περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι; Phil. 3, 3 ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες ἐν Χρ. Ἰ. καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες Deut. 10, 16; Jerem. 4, 4; Ez. 4, 17 (bei P. nicht vorkommend).

²) χειροποίητος in der Schrift mehrfach gebraucht von demjenigen, was durch menschliche Kunst oder Arbeit verfertigt ist, im Gegensatz gegen das von der Natur Gebildete oder das von Gott Geschaffene. So im A. T. namentlich von den Idolen der Heiden gesagt (עֲשֵׂי יָדַיִם) vgl. Lev. 26, 1. 30; Jes. 2, 18; Sap. 14, 18; ferner vom jerusalemischen Heiligthum Hebr. 9, 11 σκηνῆς οὐ χειροποιήτου τοῦτ' ἐστὶν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως. 24 χειροποίητα ἄγια. Marc. 14, 58 ναὸς χειροποίητος; Act. 7, 48; 17, 24. S. Bleek Commentar II, S. 534, den Gegensatz bildet ἀχειροποίητος Col. 2, 11 ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ.

werthvollen Gutes, nicht bloss die eines Scheingutes, wie es die Nichtbeschneidung am Fleische war. Ihr Mangel bestand darin, dass sie in jener (früheren vorchristlichen) Zeit ohne Christus waren (ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς ¹⁾ Χριστοῦ). D. h. sie gehörten einem Lebenskreise an, in welchem sie von Christo, der als der kommen sollende Messias im Geiste der Propheten sich ankündigte, sich dort typisch vergegenwärtigt hatte ²⁾, und in der hoffenden Erwartung der Frommen lebte, abgesondert gewesen waren. Dieser Lebenskreis war der theokratische Staat Israels, von dem sie fern gehalten waren (ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ) ³⁾. Womit zugleich verbunden war ein Fremdsein der Bündnisse der Verheissung (καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας) ⁴⁾. Man wird bemerken, dass als unmittelbarer Erfolg der Fernhaltung von der πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ nicht das Fremdsein von dem Gesetze Israels hervorgehoben wird, sondern dasjenige von den Bündnissen der Verheissungen, obgleich Paulus Röm. 9, 4 die νομοθεσία unter den Prärogativen Israels aufführt. Allein hier an unserer Stelle wäre die Erwähnung des Gesetzes als eines Gutes, dessen die Heidenchristen vormals hätten entbehren müssen, nicht am Platze gewesen. Denn einmal hatten die Heiden für den νόμος, soweit es Sittengesetz ist, eine Art von Aequivalent an ihrem in die Herzen geschriebenen ἔργον τοῦ νόμου Röm. 2, 14 ff.). Soweit

¹⁾ χωρὶς getrennt von, vgl. Kühner II, 345.

²⁾ 1 Cor. 10, 4.

³⁾ ἀπαλλοτριουῖσθαι Col. 1, 21; Eph. 4, 18. πολιτεία sonst nicht im N. T. Dagegen vgl. 2 Macc. 4, 11; 8, 17; 13, 14; 4 Macc. 3, 21; 8, 7; 17, 9 Josephus Antiqq. IV, 8, 17. P. spricht Philipp. 3, 20 von unserem (der Christen) im Himmel existierenden πολίτευμα, wie auch Jos. contra Apionem II, 16 das Wort πολίτευμα hat. ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων [die bei den anderen Völkern vorhandenen Staatsformen der Monarchie, Oligarchie und Ochlokratie] οὐδ' ὅτι οὐν ἀπεῖδεν, ὡς δ' ἂν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῶ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθεὶς καὶ πείσας εἰς ἐκεῖνον ἅπαντας ἀφορᾶν vgl. Oehler, A. T. Theol. II Auflg. II, 305 f.

⁴⁾ ξένοι cf. 2, 19. Bei P. nur Röm. 16, 23 im Sinne von Gastfreund — καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας — vgl. Röm. 9, 4 ὧν (sc. Ἰσραηλιτῶν) . . . καὶ αἱ διαθήκαι . . . καὶ αἱ ἐπαγγελίαι. Der Plural διαθήκαι nicht die Gesetzestafeln, noch das alte und neue Testament, sondern die mit den Patriarchen seit Abraham und später mit dem ganzen Volk von Gott geschlossenen Bündnisse, vgl. Sap. 18, 22; Sirach 44, 11; 2 Macc. 8, 15; Gen. 15 (mit Abraham); Gen. 17, 19 (mit Isaak und Jakob); Ezechiel 24, 8 (mit dem ganzen Volk). Der Genitiv τῆς ἐπαγγελίας besagt, dass die Bündnisse die Verheissungen des messianischen Heiles in sich schlossen. Der Vorzug der Juden besteht in den Verheissungen, deren Wahrheit unerschütterlich feststeht. Röm. 3, 1—3; 9, 4—6; 11, 28 f.

es dagegen Ceremonialgesetz war, hatte es nur eine vorübergehende Bestimmung (s. zu V. 14—15), welcher fremd gewesen zu sein den Heidenchristen nicht als ein einmaliger Mangel in die Erinnerung zurückgerufen werden durfte. Dagegen war es ein wirklich objektives Entbehrniss für frühere Heiden, wenn sie fremd waren den so hohe und herrliche Verheissungen in sich schliessenden Bündnissen, die Gott mit Abraham, seinen unmittelbaren Nachkommen und dem israelitischen Volke abgeschlossen hatte. Denn die Folge davon war für sie, dass sie, denen keine Verheissung winkte, *auch ohne Hoffnung* auf eine bessere Zukunft *dahin leben mussten* (ἐλπίδα μὴ ἔχοντες ¹⁾). Wie ohne Hoffnung, *so waren sie auch ohne Gott in dieser Welt* (καὶ ἄθεοι ²⁾) ἐν τῷ κόσμῳ). Ein Zustand, der von der zurückschauenden Erinnerung einstiger Heiden als eine solche trostlose Oede dumpfer Verzagtheit nachempfunden werden musste, wenn sie dessen gedachten, dass der Gott, der ihnen vormals fehlte, der lebendige und das Todte lebendig machende ist, und dass sie in Bezug auf *diesen* Gott ἄθεοι waren in dem κόσμος, dessen Wesen ist: Unbeständigkeit, Wandelbarkeit, Vergänglichkeit. Im Gegensatz nun zu dieser dunkelen Vergangenheit der heidenchristlichen Leser, entrollt der Verfasser in

V. 13 das lichte Bild der Gegenwart: *Nunmehr aber seid ihr in Christo Jesu* (d. h. in der Gemeinschaft mit dem in der Person Jesu erschienenen Messias, dem specifischen Samen der Verheissung) *ihr, die ihr einstens in der Ferne waret* (ὡν δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἡμεῖς οἱ ποτε ὄντες μακρὰν ³⁾), *nahe gebracht worden in dem Blute Christi* (ἐγενήθητε ἐγγὺς ⁴⁾) ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ). Wenn hier die Annäherung von in der Weltwüste umherirrenden Heiden an das Volk der Heiligen mit seinen Heilsgütern (die Einpfropfung in den edlen Oelbaum mit seiner Fettigkeit, vgl. Röm. 11, 17) und an Gott als durch das Blut Christi (vgl. Röm. 3, 25; 5, 9) vermittelte dargestellt wird,

¹⁾ Auch 1 Thess. 4, 13 werden die Heiden als μὴ ἔχοντες ἐλπίδα charakterisiert.

²⁾ ἄθεος ist ἅπαξ λεγόμενον in der Bibel. Dafür 1 Thess. 4, 5 τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότες τὸν θεόν. Gal. 4, 8 οὐκ εἰδότες τὸν θεόν. Röm. 1, 21: 1 Cor. 12, 2. Vgl. Oehler, a. a. O., S. 22 u. 27.

³⁾ Zu μακρὰν vgl. Eph. 2, 17 — Jes. 46, 12 ἀκουσατέ μου οἱ μακρὰν ἀπὸ τῆς δικαιοσύνης (מַרְחֹקִים מִצְדִּיקִים). Jes. 49, 1: ἔθνη (לְאֻמִּים מִרְחֹק) — Jes. 57, 19: κτιζὼν καρπὸν χειλέων εἰρήνης ἐπ' εἰρήνην τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγὺς οὖσι (לְרַחֵק וְלְקָרִיב).

⁴⁾ ἐγγὺς γίνεσθαι findet sich nicht bei P.

so kommt dasselbe in dieser Verbindung als Bundesblut, als Blut des neuen Bundes mit versöhnender, festigender, zusammenschliessender Kraft, die zugleich eine reinigende Wirkung auf die Verbundenen ausübt, in Betracht. Inwiefern nun mit Recht das *ἐγγὺς γεννηθῆναι* früher Fernstehender mit der Person und dem Blute Christi in die engste ursächliche Beziehung gesetzt worden sei, wird in

V. 14 näher erläutert. *Denn er ist unser Friede* (αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη¹⁾ ἡμῶν). Dem nächsten Zusammenhange und der gleichfolgenden Verdeutlichung entsprechend, kann dieser Satz nicht besagen wollen, dass Christus für die der *πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ* sowie für die der Ferne entstammten Gläubigen derjenige sei, welcher deren Friedenszustand *mit Gott* aufrecht erhalte. Vielmehr muss in den bez. Worten etwas ausgesprochen sein, was Christus für die beiden in ursprünglicher Trennung und Entfremdung unter einander stehenden Menschheitsclassen in ihrem Verhältniss *zu einander* in der Gegenwart sei: nämlich ihren friedlichen socialen Verkehr, ihr einträchtiges brüderliches Miteinanderleben befördernd und unterhaltend.

Bestätigt wird diese Auffassung des Ausspruchs durch den folgenden Satz, in welchem der Act dargelegt wird, durch welchen der Grund zu der Frieden unterhaltenden Wirksamkeit Christi auf „uns“, gelegt ist: *der gemacht hat die beiderseitigen Theile* (der Menschheit) *zu Einem* (Ganzen) (ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρα ἓν²⁾). In welcher concreten Weise nun aber wiederum dieser Einigungsact jener ursprünglich disparaten Völkerbestandtheile bewerkstelligt worden sei, giebt der mit dem explicativen (nicht: additiven) καὶ eingeführte Satz an: *und indem er die Scheidewand der Trennung niedergelegt hat* (καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ³⁾ λύσας). Was nun unter dieser trennenden Scheide-

¹⁾ ἡ εἰρήνη im Sinne von mediator pacis ποιῶν εἰρήνην Eph. 2, 15 nicht bei P. Dagegen heisst der Messias bei Jesaia מְשִׁיחַ שְׁלֹמֹ = *ἄρχων εἰρήνης* Jes. 9, 5; vgl. Micha 5, 4. Vgl. auch Sacharja 9, 10. — Ueber das Prädikat mit dem Artikel vgl. Buttman S. 109.

²⁾ τὰ ἀμφοτέρα ἓν kann schon deshalb nicht Gott und die Menschheit umfassen, weil es eine die Ehrerbietung gegen Gott verletzende Ausdrucksweise wäre, ihn unter einen solchen neutralen Terminus zu subsummieren. Aber auch abgesehen hiervon kann τὰ ἀμφοτέρα sachlich unmöglich etwas Verschiedenes sein von οἱ ἀμφοτέροι; οἱ δύο (V. 14 u. 16) also gleich τὰ ἀμφοτέρα μέρη τοῦ ἀνθρωπίνου γένους. Das Pron. num. ἀμφοτέροι kommt bei P. nicht vor.

³⁾ μεσότοιχον sonst nicht in der Bibel; wohl aber φραγμός zur Bezeichnung der den von Gott gepflanzten Weinberg (Symbol der πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ) nach aussen hin abgrenzenden Umzäunung (Matth. 21, 33; Macc. 12, 11; Jes. 5, 1 ff.; Ps. 80, 13) Der Terminus

wand ¹⁾, welche Christus zwecks der friedlichen Vereinigung der beiden in gegenseitiger Entfremdung und Zwietracht gegenüberstehenden Völkertheile niedergerissen habe, zu verstehen sei, bringt

V. 15 zu voller Deutlichkeit. Hier wird nämlich hervorgehoben, dass Christus *die Feindschaft mittelst seines Fleisches beseitigt habe*, und als diese „Feindschaft“ erscheint *das Gesetz der Gebote in Befehlen* (τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας) ²⁾. Man sieht,

μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ ist möglicherweise gebildet mit Rücksicht auf das, was Josephus B. J. V, 5, 2 mittheilt, dass das jerusalemische Heiligthum vom Hofraum durch eine drei Ellen hohe steinerne Wandung getrennt war, auf welcher Säulen standen, welche die Reinigungsgesetze enthielten, damit kein Fremder es betreten dürfe. Vgl. auch Ignatius: Ep. ad Trall. IX, 9 (ed. Zahn p. 190).

¹⁾ λύειν findet sich bei P. nur einmal von der Lösung des ehelichen Bandes I Cor. 7, 27. Dagegen von der Auflösung gleich Aufhebung des Gesetzes Gal. 2, 18.

²⁾ Was zunächst die grammatische Auflösung der beiden Participialsätze λύσας — καταργήσας anlangt, so wird es sich wenig empfehlen, wollte man τὴν ἔχθραν als nachträgliche appositionelle Näherbestimmung des μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ ansehen, denn gegen diese Konstruktion der Worte spricht einmal, dass ihr zufolge τὴν ἔχθραν als nebensächliches Moment seinem Hauptbegriffe nachschleppen würde, während ihm doch in der hier obwaltenden Ideenreihe logisch und stilistisch eine schärfere Accentuierung zukommt (vgl. τὴν ἔχθραν V. 16); ferner, dass das Verb. λύειν sich sachlich weniger gut auf τὴν ἔχθραν beziehen lässt, als wie dies bei dem Verb. καταργεῖν thatsächlich der Fall ist. Endlich, wenn man in Consequenz jener Konstruktion mit ἐν τῇ σαρκὶ den zweiten Participialsatz beginnen wollte, so würde damit auf dieses ἐν τῇ σαρκὶ ein durch nichts motivierter ungebührlicher Nachdruck fallen. Alle diese Uebelstände werden vermieden, wenn man den zweiten Participialsatz beginnen lässt mit τὴν ἔχθραν. Diese τὴν ἔχθραν, die hier gerade in Betracht kommende charakteristische Eigenschaft des νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι hervorhebend, ist diesem letzteren vorangestellt aus dem Grunde, um klar und scharf bemerklich zu machen, in welcher ihm zukommenden Eigenschaft oder Wirkung Christus den bezüglichlichen νόμος ausser Kraft gesetzt habe. Es handelt sich hier nämlich nicht sowohl um das καταργήσαι des mosaischen Gesetzes selber, als vielmehr nur eine Ausserkraftsetzung desselben insoweit und insofern, als dasselbe ein Feindschaft erzeugendes und unterhaltendes ist (ἔχθρα hier ähnlich metonymisch gebraucht, wie vorher ἡ εἰρήνη). Nun liegt der Gedanke, als bringe das mosaische Gesetz um deswillen Feindschaft zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Menschheit zu Wege, weil es durch seine Verbote die fleischlichen Gelüste des Menschen steigert und dann mit dem Tode bedroht, oder in anderer Wendung, die Feindschaft gegen den strengen Gesetzgeber und Gesetzvollstrecker wach rufe, gänzlich ausserhalb vorliegenden Ideenganges und kann nur durch ganz mechanisch verfahrenende Willkür in denselben hineingezwängt werden.

es handelt sich hier um die Ausserkraftsetzung eines Gegenstandes, welcher als das vorzugsweise Beförderungs- und Unterhaltungs-Mittel des feindseligen Verhältnisses zwischen Juden und Heiden angesehen werden musste. Diese ἔχθρα aber war nicht das mosaische Gesetz als solches. Denn wäre auf dieses als Ganzes hingewiesen, so würde es vollkommen genügt haben, wenn dasselbe durch: τὸν νόμον, kenntlich gemacht worden wäre. Auch würde man gar nicht begreifen können, wie das eigentliche Sittengesetz der Thora unter den Gesichtspunkt der ἔχθρα im obigen Sinne hätte gerückt werden können. Denn soweit das mosaische Gesetz Gebote und Verbote enthält, welche eine dem Gelüste des Fleisches sich entgegensetzende Thathandlung gebieten, resp. fleischliche Regungen zurückhalten sollen, ist es mit dem in die Herzen der Heiden geschriebenen identisch, kann also unmöglich zu der zwischen Juden und Heiden bestehenden Feindschaft den Grund gelegt und dieselbe in Kraft gehalten haben. Endlich würde die Aussage, dass Christus das Gesetz als solches, welches nach Röm. 7, 12 als ἅγιος, ebend. V. 14 als πνευματικός gewerthet wird, beseitigt habe, zu stark aus dem Rahmen paulinischer Anschauung und Ausdrucksweise heraustreten, als dass dieselbe dem Verfasser unseres Briefes ohne die zwingendsten Gründe zu imputiren wäre. Solche liegen nun aber nicht nur in keiner Weise vor, sondern es führen im Gegentheil alle angestellten Erwägungen dahin, dass der complicirte Ausdruck: ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν, eine enger umgrenzte Seite des Gesetzes bezeichnen solle. Und zwar diejenige Partie desselben, durch welche den dem Gesetze Unterstellten durch in scharfen, decidirten Befehlen ausgesprochene

Vielmehr kann in unserem Ideenkreise hier das bezügliche Gesetz nur um deswillen unter den Gesichtspunkt einer feindseligen Potenz gestellt sein, weil die national sociale Seite des Gesetzes die ihm unterstellten Israeliten in strengen Befehlen anweist, die unbeschnittenen Heiden (die Vorhaut) als profane Menschen von sich fern zu halten, und dadurch den Heiden, welche die jüdisch abstossende Haltung zu erfahren bekommen, zugleich auch Anlass wird, die jüdische Haltung mit gleicher feindseliger Animosität zu vergelten (V. 11). Nur insofern als das bezügliche Gesetz diese, Zwietracht zwischen den beiden Menschenklassen unterhaltende Funktion ausübt, hat es Christus mittelst seines Fleisches, welches dieser oben näher charakterisirten Feindschaft des Gesetzes selbst zum Opfer fiel, ausser Kraft gesetzt, denn indem die levitisch rituelle Seite des Gesetzes durch die Schriftgelehrten und Pharisäer als Massstab der Beurtheilung an Jesus angelegt wurde, und derselbe vor deren Forum als Pseudomessias zum Tode verurtheilt wurde, so hatte die ἔχθρα des νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν sich auch gegen ihn gewendet, damit aber für immer ihr Recht verwirkt.

Gebote der Character ritueller Heiligkeit aufgeprägt, und ihnen der Contact mit allem (levitisch) Unreinen und Profanen streng und unter Androhung von Strafe untersagt wird. Grade diese national-partikulare, ceremonielle Seite des Gesetzes war es, welche einen näheren socialen Verkehr zwischen Israel und der Heidenwelt zur Unmöglichkeit machte, oder doch äusserst erschwerte. Und nur im Hinblick auf diese levitisch-ceremoniellen Bestandtheile des Gesetzes konnte dasselbe als eine stete Feindschaft zwischen Juden und Heiden unterhaltende trennende Scheidewand gekennzeichnet werden. Der νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν hat also der Sache nach ganz die nämliche Bedeutung, wie im Colosserbrief (2, 14) τὸ χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, von welchem Terminus wir in unserem Commentar zu ebendemselben Briefe den Nachweis geführt haben, dass er auf das Gesetz in seiner engeren Begrenzung auf die rituale Seite desselben hindeute ¹⁾. Diese Deutung der Colosserbriefstelle erhält hier durch die Art und Weise, wie der Verfasser des Epheserbriefes jene paulinische Aussage aufgefasst und verwendet hat, eine erwünschte Bestätigung. In der citirten Parallelstelle des Colosserbriefes wird die in Befehlen bestehende Handschrift von Gott ausgelöscht und aus der Mitte hinweggethan durch ihre Anheftung an das Kreuz Christi. An unserer Stelle im Epheserbrief wird der Act der Ausserkraftsetzung des νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν von Christus vollzogen, und zwar geschieht dieses καταργῆσαι mittelst seines Fleisches (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ). D. h. dadurch, dass er sein Fleisch als Opfer dem Tode Preis gab (vgl. V. 13: ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ).

Nun war aber diesem negativen als λῦσαι und καταργῆσαι hervorgehobenen Zwecke Jesu Christi die Realisirung eines positiven immanent. Derselbe geht darauf hin: *auf dass er die zwei* (Menschen, den am Fleische beschnittenen und den unbeschnittenen) *umschaffe in ihm* (in seiner, Christi, des als auferstandenen von der σάρξ getrennten und nunmehr τὸ πνεῦμα

¹⁾ Wir haben hier in unserer Epheserstelle eine Benutzung Col. 2, 14 (ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεράν-
τιον ἡμῖν καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου). Der Verfasser hat zwecks Ver-
deutlichung der paulinischen Aussage das: ἐκ τοῦ μέσου wiedergegeben
durch τὸ μεσότοιχον τοῦ γραγμοῦ; das καθ' ἡμῶν und das ὃ ἦν ὑπε-
ραντίον ἡμῖν durch: τὴν ἐχθρὰν. Der instrumentale Dativ in der Co-
losserstelle τοῖς δόγμασι ist an unserer Stelle durch die Präposition ἐν
eng mit τῶν ἐντολῶν verbunden worden (vgl. Winer S. 128 und S. 206;
Buttmann S. 80), wodurch die ἐντολαί einen specifischen Character
bekommen, den nämlichen, auf den im Colosserbrief mit den Worten:
τί . . . δογματίζεσθε· μὴ ἄψην, μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θύγῃς hingedeutet
wird.

seienden, Person) zu Einem neuen (der Qualität nach pneumatischen) Menschen, indem er Frieden (unter ihnen) macht (ἵνα τοὺς δύο ¹⁾ κτίσῃ ²⁾ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα ³⁾ καινὸν ἄνθρωπον ⁴⁾ ποιῶν εἰρήνην ⁵⁾)).

V. 16. Der von Christus angestrebte Zweck reicht aber noch weiter. Es genügt nicht bloss, dass aus zweien mit einander in Feindschaft lebenden Menschen durch Neuschöpfung ein, einer höheren Gattung angehöriger Mensch hergestellt wurde, und sich Christus als fortdauernder Friedensstifter zwischen beiden, sie zu einer höheren Einheit zusammenfassend, bewährt. Sondern Christus verfolgt auch noch den weiteren Zweck: vollkommen auszusöhnen die beiderseitigen Subjekte in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz (καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ), nachdem er getödtet hat die Feindschaft an ihm. Bei der Deutung dieser Aussage kommt zunächst die Auflösung des: ἐν ἐνὶ σώματι in Betracht. Soll damit auf den einen individuellen Leib Christi hingewiesen werden, in welchem, oder mittelst welches er den Aussöhnungsact mit Gott vollzogen habe? ⁶⁾ Indessen ist doch weder durch irgend etwas (etwa durch ein: αὐτοῦ) bemerklich gemacht, dass es sich an dieser Stelle um den Leib, den Christus selbst einst getragen habe, also sein σῶμα τῆς σαρκός, noch um den, welchen er noch jetzt als pneumatischen besitzt, handle. Auch ist kein genügendes Motiv erkennbar, warum bei diesem Leibe Christi, mittelst welches er die Aus-

¹⁾ Zu τοὺς δύο vgl. τὰ ἀμφοτέρα V. 14 und τοὺς ἀμφοτέρους V. 16.

²⁾ κτίζει hier, wie 2, 10 im ethischen Sinne vgl. als Parallele aus dem Colosserbriefe 3, 10: καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν, wobei der Unterschied nicht zu übersehen ist, dass hier Christo ein κτίζειν beigelegt ist, während an der Colosserstelle die bezügliche Thätigkeit von Gott prädicirt wird.

³⁾ Zu ἓνα vgl. Gal. 3, 28; 5, 6; 6, 15.

⁴⁾ Vgl. Eph. 4, 24; Col. 3, 10. 11.

⁵⁾ Vgl. Col. 1, 20; 3, 15 (εἰρηνοποιήσας). ποιῶν εἰρήνην: Das Particip Präsens, angeschlossen an κτίσῃ, soll die Eintracht vermittelnde Thätigkeit Christi als eine permanent fortdauernde in die Erinnerung bringen (vgl. ἔστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν V. 14). Da der Verfasser die Aussöhnung der beiden Völkertheile mit Gott erst im folgenden Satze (καὶ ἀποκαταλλάξῃ) hervorhebt, so darf in unserem Participialsatze, der nur ein den Satz mit κτίσῃ verdeutlichendes Moment enthält, nicht an die Friedensstiftung zwischen Juden und Heiden mit Gott, bewirkt durch Christum gedacht werden, sondern an die unter ihnen selber vermittelte.

⁶⁾ In diesem Falle würden als Parallelen in Betracht kommen Col. 1, 22. ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου 1, 20.

söhnung der *ἀμφοτέροι* mit Gott vollziehen werde, grade die *Einheit* desselben so nachdrücklich und bedeutungsvoll betont wäre. Diese Erwägungen werden dahin führen, das *ἐν σῶμα* in dem Sinne zu nehmen, der durch die schon früher in unserem Briefe hervorgetretene Betrachtungsweise und durch den nächsten Zusammenhang, in welchem sich der bez. Ausspruch vorfindet, ungemein nahe gelegt ist. Dem zufolge wäre unter dem *einen* Leibe nicht der *individuelle*, sondern der *universelle* (mystische) Leib Christi zu verstehen, derjenige einheitliche, von allen, aus Juden und Heiden gesammelten, Gläubigen gebildete Körper, welcher zu Christo als Haupt im Verhältniss des Pleroma steht (1, 23)¹. Demnach erscheint es hier als Zweck Christi definitiv auszusöhnen die beiderseitigen Menschenklassen, die Beschnittenen und die Unbeschnittenen, als in *einem* Gemeinde- oder *einem* Kirchen-Leibe zusammengefasste, eng verbundene, mit Gott. Und zwar geschieht diese Versöhnung derselben als eine durch das Kreuz vermittelte (*διὰ τοῦ σταυροῦ*). Wie diese Versöhnung zu verstehen ist, kann erst nach Erläuterung des folgenden Participialsatzes: *ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ* festgestellt werden. Nehmen wir, was durch den Zusammenhang geboten erscheint, *ἡ ἔχθρα* genau in derselben Bedeutung, wie sie uns unmittelbar zuvor (V. 15) entgegengetreten ist, so kommen wir auf den *νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν*, dem die Eigenschaft einer zwischen den Juden und Heiden unterhaltenen Feindschaft beigelegt war (V. 15). Wenn nun von Christo gesagt wird: *er habe getödtet die Feindschaft*, so ist dies nur ein stärkerer Ausdruck für das, was oben als *καταργῆσαι* der Feindschaft, d. h. des aus befehlsmässig ausgesprochenen Geboten bestehenden Gesetzes bezeichnet war. Erfolgt ist aber diese Tödtung der Feindschaft *an ihm* (*ἐν αὐτῷ*), d. h. am Kreuze, an welchem Christus hängend sein Fleisch dem Tode Preis geben liess. Dieser Akt nun der Todtmachung der Feindschaft am Kreuze, ist als ein dem Akt des *ἀποκαταλλάξαι* vorangehender vorstellig zu machen. Denn *ἐν ἐνὶ σώματι* zusammengefasst, sind die *ἀμφοτέροι* erst auf Grund stattgefunder Tödtung der „Feindschaft“. Sehen wir nun nach Erläuterung des Participialsatzes auf den Finalsatz: *καὶ ἀποκαταλλάξῃ κ. τ. λ.* zurück, so scheint der Begriff der Versöhnung (des *ἀποκαταλλάξαι*), in dem Zusammenhang und unter den nächsten Voraussetzungen,

¹ Eph. 4, 4 (*ἐν σῶμα*); Col. 3, 15 *εἰς ἣν* (sc. *εἰρήνην τοῦ Χριστοῦ*) *ἐκλήθητε ἐν ἐνὶ σώματι*; Röm. 12, 5; 1 Cor. 12, 27; 10, 17; 12, 13; Winer p. 388: Eph. 2, 16 weist *ἐν ἐνὶ σώματι* auf *εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον* hin; die *κτισθέντες εἰς ἓνα ἄνθρωπον* versöhnt er demgemäss *ἐν ἐνὶ σώματι* mit Gott.

unter denen derselbe hier hervortritt, nicht leicht zu bestimmen zu sein. Haben wir nämlich den unmittelbar vorhergehenden Passus und die in ihm auftretenden Termini richtig erfasst und gedeutet, so scheinen uns die Prämissen, die Unterlage, von denen aus und auf welcher eine Versöhnungslehre allein als construierbar gedacht werden kann, zu fehlen. Denn wir haben in den vorangehenden Versen allerdings wohl von Zwietracht und Feindschaft vernommen, welche die Vorbedingung einer Aussöhnung sind; allein jener Zustand gegenseitiger, feindseliger Spannung erschien dort doch nicht als ein solcher, welcher zwischen der Menschheit und Gott obgewaltet hätte, sondern als ein derartiger, in welchem zwei Classen der Menschheit unter sich in Disharmonie standen. Wie ganz anders liegt die Sache in der parallelen Stelle des Colosserbriefes, wo von einem ἀποκαταλλάξαι die Rede ist. Dort werden nämlich die Subjekte, denen die versöhnende That zugewendet wird, charakterisirt als: ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς (Col. 1, 21). Es ist völlig klar und unzweifelhaft, dass an dieser Colosserstelle nicht eine Entfremdung und gegnerische Spannung zwischen den menschlichen Subjekten die Voraussetzung bildet, unter welcher die Versöhnung durch den, dem Kreuzestod preisgegebenen, Fleischesleib Christi stattgefunden hat. Vielmehr die Entfremdung von Gott, das durch sündhaftes Sinnen und Thun bedingte gegnerische Verhältniss zwischen Gott und den Menschen ist es, was hier die Prämisse des Versöhnungsactes bildet. Anders scheint die Sachlage an unserer Epheserstelle zu sein. Dem Acte der Aussöhnung scheint bereits eine Einwirkung Christi auf diejenigen, welche persönliche Objekte der Aussöhnung werden sollten, vorausgegangen zu sein, durch welches bestimmende Thun sie in einen neuen Bewusstseinszustand erhoben (zu einem neuen Menschen umgeschaffen) in einem einheitlichen Gemeindegemeinschaft zusammengefasst worden sind.

Nun sind diese letzterwähnten Momente (Neuschöpfung, brüderliche Einigung) im paulinischen Lehrbegriff erst als weitere nothwendig erfolgende *Wirkungen* der Versöhnung der Menschen mit Gott anzusehen, aber sie bilden nicht die *Vorbedingungen* derselben. Und somit scheint hier an unserer Stelle im Epheserbrief eine Darstellung der Versöhnungslehre gegeben zu sein, die, den Massstab paulinischer Denk- und Vortragsweise an sie angelegt, einen fremdartigen Eindruck zurücklassen muss.

Indessen, abgesehen von dieser eigenthümlichen Stellung, in welcher hier der Act der Versöhnung auftritt und einigermaßen in Schatten gestellt erscheint, wird doch der Begriff der Aussöhnung mit Gott an sich durch das Kreuz nicht wesentlich anders gefasst werden dürfen, als wie wir ihn sonst bei Paulus

antreffen. Denn auch in unserem Briefe waren Heiden wie Juden als in Zorneskindschaft (2, 3) und Todesverhaftung (2, 4. 5) befindliche charakterisirt, freilich nicht in dem, mit V. 11 beginnenden, uns jetzt beschäftigenden Abschnitte, wohl aber in dem ihm vorangehenden des zweiten Capitels (V. 1—10). Aber auch in jenem Abschnitte (V. 11—22) erscheinen nicht bloss die früheren Heiden als ἄθεοι der Annäherung an Gott und der in Frieden-Versetzung mit ihm durch eine Versöhnung dringend bedürftig, sondern auch die Juden, obgleich sie in ihrer πολιτεία objektiv Gott näher standen, besaßen doch an ihrem Ceremonialgesetz nicht ein solches Versöhnungsmittel, welches ihnen einen wahren Zugang zu Gott ermöglicht hätte. Somit fehlen auch in unserem Briefe nicht an und für sich Vorbedingungen für eine der paulinischen näher entsprechenden Versöhnungslehre. Immerhin aber ist der Weg, auf welchem der Verfasser unseres Briefes zu ihr gelangt, und die Umgebung, in welcher sie eine Erwähnung findet, eigenthümlich gewählt. Die Versöhnung ist in diesem Zusammenhange eigentlich nicht das Hauptmoment, sondern sie wird (wie auch schon ihre Stellung in einem zweiten Finalsatze andeutet) als ein den Lesern bereits geläufiger Begriff vorausgesetzt. Worauf es dem Verfasser in dem vorliegenden Passus principiell ankommt, ist das, dass die heidenchristlichen Leser der durch Christi Kreuz mit Gott herbeigeführten Versöhnung in gleicher Weise gegenüberstehen, wie die Judenchristen. Der *eine* neue Mensch, zu welchem sie umgeschaffen sind, ist noch nicht der sittlich vollkommen erneuerte und durchgebildete Mensch, zu welchem er ohne die Voraussetzung der Versöhnung nicht geworden sein könnte, sondern der hier als εἰς καινὸς ἄνθρωπος Erwähnte kann nur der Mensch sein, in welchem zunächst der Glaube in dem Masse erweckt ist, dass er in dem Kreuzestode Christi die Scheidewand des Gesetzes niedergelegt erblickt, und sich somit in der geistigen Disposition befindet, sich die Versöhnung Christi mit Gott, durch keinerlei nationale und ceremonielle Vorurtheile beirrt oder bewegt, voll und ganz aneignen zu können. Mit anderen Worten, der Hauptzweck des uns beschäftigenden Abschnittes unseres Briefes ist weniger der, die Lehre von der Versöhnung selbst zum Ausdruck zu bringen, als vielmehr, alle Hemmnisse hinwegzuräumen, welche auf heiden- wie judenchristlicher Seite sich in den Weg stellen konnten, dass der in ihr verwirklichte objektive Zweck an den beiden geeinten Menschenklassen auch so erreicht werde, wie er in der Initiative Christi gelegen war. Das, was Paulus im Colosserbriefe in verschiedenen Zusammenhängen von der vollkommenen Aussöhnung, von der Ausserkraftsetzung des Ceremonialgesetzes, von der Schöpfung *eines neuen Menschen* dar-

gelegt hat¹⁾, ist hier im Epheserbrief in *einem*, kürzeren Abschnitt zusammengefasst. Und dies in *der* Weise, dass, was bei Paulus die letzte Stelle einnimmt (die Einigung der ursprünglich Getrennten zu *einem* höheren Ganzen), der beherrschende Gedanke in unserem Abschnitte geworden ist, in welchem die Hinwegräumung des Ritualgesetzes als Mittel zur Verwirklichung jener Einheit hervortritt, wobei die Versöhnung nur in sofern Erwähnung findet, als sie als die Zweckbestimmung dessen erscheint, was Christus an dem Feindschaft unterhaltenden Gesetze, dasselbe beseitigend gethan hat.

Zu den bisher herausgehobenen Besonderheiten der Versöhnungslehre unseres Briefes kommt nun schliesslich noch ein neues Moment, welches erwähnt werden muss. Es betrifft die Person dessen, der den Act der Aussöhnung vollzieht. Bei Paulus ist es überall Gott, dem das *καταλλάξαι* oder *ἀποκαταλλάξαι* zugeschrieben wird²⁾, wobei Christus, sein Blut oder sein Kreuzestod als der Mittler resp. die Vermittelung des Versöhnungsactes hervorgehoben wird. An unserer Stelle dagegen ist es Christus, der nicht bloss das, was im Colosserbriefe Gott beigemessen ist, die Hinwegräumung des Ritualgesetzes (Col. 2, 14), selbst seinerseits vollzogen hat, sondern dem auch der Act des *ἀποκαταλλάξαι* vindicirt wird. Ein Wechsel in der Darstellung der Versöhnungslehre, der doch etwas höher veranschlagt werden zu müssen scheint, als wie dies bei unwesentlicher terminologischer Besonderheit angezeigt erscheinen würde, und welcher, in Verbindung mit den oben näher ausgeführten Momenten, dem Ausleger das Bedenken erregen muss, ob hier der Apostel Paulus selbst der Concipient einer Versöhnungslehre gewesen sein könne, welche in dem (der herkömmlichen Annahme gemäss) gleichzeitigen Colosserbriefe eine nicht unerheblich abweichende, und mit seiner sonstigen Lehrweise unverhältnissmässig mehr übereinstimmende Darlegung dieses Gegenstandes gegeben hat.

Nachdem nun das, was Christus aus eigener Initiative heraus für die Herbeiführung des Friedens thatsächlich durch sein Todesleiden ins Werk gesetzt hat, dargelegt ist, fährt der Verfasser

V. 17 fort: *Und, nachdem er gekommen ist, hat er als frohe Botschaft verkündet Frieden für euch, die ihr in der Ferne waret, und Frieden für die, welche in der Nähe waren*

¹⁾ Col. 1, 21. — 2, 14. — 3, 10. 11.

²⁾ Vergleiche hierüber unseren Commentar zum Colosserbrief S. 264 f.

(καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην¹⁾ ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς).

Es bedarf kaum der Bemerkung, dass das „Gekommensein“ Christi hier in diesem Zusammenhange nicht von einem ἐλθεῖν ἐν σαρκί gedeutet werden, noch das εὐηγγελίσατο von seiner evangelischen Verkündigung während seines irdischen Lebens verstanden werden darf. Vielmehr kann nur gedacht werden an das Kommen Christi in der Sendung seines Geistes, und an die durch Versöhnungsbotschafter ausgerichtete Friedenspredigt²⁾. Die εἰρήνη, welche den Inhalt dieser Frohbotschaft bildet, ist dem unmittelbar Vorangehenden gemäss, in seinem vollen Umfange aufzufassen, also nicht bloss von dem Frieden, der früher getrennt gewesen beider Völkerclassen, sondern auch von dem Frieden, in welchen dieselben, durch den Act der Versöhnung, mit Gott versetzt sind. Auffallend könnte erscheinen, dass als die Empfänger der Friedensbotschaft in erster Linie die früheren Heiden (τοῖς μακρὰν, vgl. V. 13), und dann erst die Juden (τοῖς ἐγγύς, vgl. V. 13) namhaft gemacht werden. Diese, allerdings schon durch Jes. 57, 19 an die Hand gegebene (z. V. 13) Reihenfolge ist wohl nicht bloss aus dem Motiv gewählt, um den heidenchristlichen Lesern, an welche die ganze mit V. 11 beginnende Apostrophe gerichtet ist, lebhaft zum Bewusstsein zu bringen, dass aus ihnen als den Letzten die Ersten geworden, und sie somit Gott zu um so grösseren Danke verpflichtet seien. Sondern man wird wohl annehmen dürfen, dass sich neben diesem praktisch-oratorischem Moment auch die historische Erinnerung daran zur Geltung gebracht habe, dass die evangelische Verkündigung des Versöhnungsfriedens in seinem vollen Umfange und mit bewusster Klarheit (vgl. 1, 13: τὸν λόγον τῆς ἀληθείας) zuerst durch Paulus und seine Genossen erfolgt sei, und dann erst von den paulinischen Kreisen her als heller und voller Friedensaccord in die von den anderen Aposteln gegründeten Gemeinden hinüber getönt sei.

Eine Verdeutlichung erhält der Inhalt dieser durch Christi geistiges Kommen bewirkten frohen Botschaft durch

V. 18: ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγήν³⁾ οἱ ἄμ-

¹⁾ Das zweite von den neuesten Textkritikern auf Grund überwiegender Zeugen gegebene εἰρήνην ist offenbar aus dem Motiv wiederholt worden, um den Lesern den durch Christum erlangten Versöhnungsfrieden eindringlicher ans Herz zu legen (εἰρήνην ἐπ' εἰρήνην in der citierten Jesaias-Stelle 52, 7 = Röm. 10, 15).

²⁾ Ueber das Medium εὐαγγελίζεσθαι im Sinne von verkündigen lassen s. Kühner, II, 95, 7; Krüger § 52, 11; Winer S. 238 f.

³⁾ Vgl. Eph. 3, 12; Röm. 5, 2: δι' οὗ (sc. Ἰησοῦ Χριστοῦ) καὶ τὴν

φότεροι ἐν ἐνὶ πνεύματι ¹⁾ πρὸς τὸν πατέρα. Wollte man hier *ὅτι* als Grund angehende Partikel auffassen, so würde der mit ihr eingeführte Satz den Zweck verfolgen, Aufschluss darüber zu geben, wesshalb den Inhalt der an die beiderseitigen Menschheitskategorien ausgerichteten Frohbotschaft gerade die *εἰρήνη* gebildet habe. Allein man muss sich bei näherer Erwägung des in den bez. Worten ausgedrückten Gedankens alsbald überzeugen, dass derselbe dem angenommenen Zweck in sehr geringem Masse entsprechen würde.

In einer unverhältnissmässig natürlichern und logisch correcteren Weise wird die Verbindung unseres Verses mit dem vorangehenden hergestellt, wenn wir *ὅτι* so auffassen, dass es den Inhalt des *εὐηγγελίσατο* angiebt, und somit das nächste Objekt der Frohbotschaft: *εἰρήνην*, concreter explicirt und dem Bewusstsein der Leser seinem ganzen Werthgehalt nach näher bringt. Die Freude bringende evangelische Verkündigung enthält nichts Geringeres als das, die Empfänger hoch beglückende Programm: *dass wir haben durch ihn* (den Friedensschöpfer und Friedensverkündiger selbst, Christum, im Gegensatze zu anderen mit dem Feindschaft unterhaltenden Gesetz in Beziehung stehenden Heilsvermittelungen und Heilsmittlern) *den Zugang, wir beiderseitigen Menschen in einem Geiste zu dem Vater*. Das *ἐν πνεῦμα* ist der den zu *einem* Menschen Umgeschaffenen beseelende Geist des Glaubens, der sich angesichts dessen, was Christus als versöhnende That durch sein Kreuz ausgerichtet hat, entzündet und dem Menschen das Bewusstsein der Kinderschaft vermittelt. Während früher den einstigen Heiden der Zutritt zu dem heiligen Gott durch die Scheidewand des Gesetzes versperrt, den Gliedern des theokratischen Eigenthumsvolkes durch eben jenes Ritualgesetz nur in schattenhafter Symbolik (Col. 2, 17) eröffnet war: ist er nunmehr durch Christum für die mit *einem* Kindesgeiste, der zugleich der Geist gegenseitiger Bruderliebe ist, erfüllten *ἀμφότεροι* eröffnet, die sich ihm, Gott als dem gemeinsamen Vater, ohne Furcht vor ihm und Hass gegen einander, nahen dürfen. Der Abschluss dieses Briefabschnittes in den folgenden Versen (19—22) steht durchaus im

προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἐστήκαμεν;
1 Petr. 3, 18.

¹⁾ *ἐν ἐνὶ πνεύματι*, nicht eng zu verbinden mit *οἱ ἀμφότεροι* (die beiden in einem Geiste Vereinigten), sondern zu *ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν* der *eine* Geist das Medium, der Bewusstseinszusand, in welchem die Gläubigen die Hinzuführung besitzen. Das *ἐν πνεύματι* ist zunächst der Geist Christi, der aber als *πνεῦμα υἱοθεσίας* die beiden Völkerteile als den *ἓνα καινὸν ἄνθρωπον* beseelt (vgl. Gal. 3, 28; Gal. 3, 6 f.; 1 Cor. 12, 13; Röm. 8, 15).

richtigen harmonischen Verhältnisse zu seinem Ausgangspunkte. Wie dieser die weite Entfernung der einstmaligen Heiden vom Heilsvolke und dessen gegenwärtigen und verheissungsmässigen Segensgaben constatirt hatte: konnte nunmehr in

V. 19 der Erfolg und das Ergebniss der durch Christum bewirkten Annäherung, Friedensstiftung und Friedensverkündigung angegeben werden. *Demnach nun seid ihr nicht mehr* (wie früher, vgl. V. 12) *Fremde und Beisassen* (ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι¹⁾ καὶ πάροικοι²⁾), *sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes* (ἀλλὰ ἐστὲ συνπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ). Unter den ἅγιοι hier an unserer Stelle die Engel zu verstehen, ist dadurch schlechterdings ausgeschlossen, dass in dem ganzen uns hier beschäftigenden Abschnitte keinerlei Prämissen zu einer derartigen Ausdeutung gegeben sind. Vielmehr sind wir durch die Rückbeziehung, welche das *συνπολῖται* auf die *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* (V. 12) nimmt, genöthigt, in den ἅγιοι diejenigen zu erkennen, welche aus dem h. Bundesvolk heraus zum Glauben an Christum gelangt sind³⁾, mit denen jetzt die Heidenchristen dasselbe Bürgerrecht im Reiche Gottes theilen. Hausgenossen Gottes konnten die letzteren passend insofern genannt werden, als sie durch Christum den ungehemmten Zugang zu Gott, also auch zu seinem himmlischen Tempel erlangt haben⁴⁾ (V. 18).

V. 20. Gesichert ist den heidenchristlichen Lesern dieses ihr mitbürgerliches und familiäres Verhältniss zu ihren judenchristlichen Genossen und zu Gott, durch die Basis, auf welche sie gestellt sind. *Indem ihr aufbaut auf der Grundlage der Apostel und Propheten, während er Eckstein ist,*

¹⁾ Vgl. Eph. 2, 12.

²⁾ πάροικος hier = inquilinus in Beziehung auf die *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ*, also ohne Bürgerrecht. Aehnlich im N. T. Act. 7, 6—29 (πάροικος = Fremdling im Sinne von Pilgrim auf der Erde. 1 Petr. 2, 11; vgl. Ps. 39, 13).

³⁾ οἱ ἅγιοι hier also gebraucht, wie 2 Thess. 1, 10; 1 Cor. 16, 1. 15; 2 Cor. 8, 4; 9, 1. 12; Röm. 12, 13; 15, 25. 26. 31. — *συνπολίτης ἀπαξ λεγόμενον* im N. T.

⁴⁾ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ. Zur Familie Gottes Gehörige. Man wird bei der Ableitung von οἰκεῖος nicht eine strenge Scheidung zwischen οἶκος Θεοῦ als Tempel Gottes und als Familie Gottes machen dürfen. Da der Verfasser in den folgenden Versen das Bild eines Aufbaues der Gläubigen zum Tempel Gottes durchführt, so sind die Gläubigen, die Gott hier *συνεκάθισεν ἐν ἐπουρανίοις ἐν Χρ. Ἰ.* (2, 6) als Hausgenossen Gottes zugleich als Mitbewohner seines himmlischen Palastes, dem Urbilde des irdischen Tempels, zu denken, der denn freilich sich bis auf die Erde erstreckt und die familia inferior mit umfasst (vgl. 3, 15) οἰκεῖος bei P. Gal. 6, 10 (οἰκεῖοι τῆς πίστεως).

Christus Jesus (ἐποικοδομηθέντες¹⁾ ἐπὶ τῷ θεμέλιῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ). Was zunächst den θεμέλιος der Apostel und Propheten anlangt, so ist dasselbe sicher nicht als ein solcher Grund aufzufassen, welchen die Apostel und Propheten gelegt haben. Vielmehr nöthigt uns der Hinblick auf den folgenden Participialsatz, in welchem Christus nicht als derjenige erscheint, welcher den Eckstein gelegt *hat*, sondern der Eckstein selber *ist* (ὄντος), unbedingt dazu, in analoger Weise auch die Apostel und Propheten als solche anzusehen, welche das Fundament des bez. Gebäudes bilden. In Frage kann weiter kommen, ob wir unter den hier erwähnten Propheten uns die alttestamentlichen Propheten, oder solche Persönlichkeiten vorstellig zu machen haben, die im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter denselben Namen führen²⁾, und welche auch in unserem Briefe ein paar Male Erwähnung finden³⁾. Zu Gunsten der letzteren Alternative könnte man die Stellung der προφηται hinter die ἀπόστολοι anführen, die sich, falls an die alttestamentlichen Propheten zu denken wäre, um deren zeitlicher Priorität vor den Aposteln wegen, minder gut erklärlich mache. Indess spricht, die Sache näher angesehen, doch Alles dafür, in den προφηται die Gottesmänner des Alten Bundes zu erkennen. Die sogenannten neutestamentlichen Propheten waren weder eine so fest umgrenzte und abgeschlossene, noch so ohne Weiteres durch ihre Lehre und Haltung die Gewähr einer festen und sicheren Grundlage der Kirche bietende Classe von Gemeindefunctionären, als dass sie hier neben dem fest abgeschlossenen Apostelkreise eine passende Stelle als den θεμέλιος der Kirche ausmachend hätten finden können. Dagegen legte es sich nahe, dass als das Fundament des Gebäudes, in welchem Gläubige aus Israel und aus den Heiden mitbürgerlich beisammen wohnen sollten, neben den Aposteln, als den Repräsentanten des Friedensevangeliums, auch die Propheten des Alten Bundes als die Vertreter der Friedens-Verheissung namhaft gemacht wurden. Wobei sie im Verhältniss zu den Aposteln naturgemäss eine Stellung erhielten, in der sie rücksichtlich ihrer inferioren Würde und Bedeutsamkeit, jenen, als den unmittelbaren Dolmetschern Christi selbst, den Vortritt zu lassen hatten. Der unbedingt feste Stütz- und Tragepunkt dieses von lebendigen Personen der Gegenwart und Vergangenheit gebildeten Grundes ist nun Christus Jesus selber. Er ist

¹⁾ Vgl. Col. 2, 7 ἐρξίζωμενοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ (sc. ἐν Χρ. Ἰ. τῷ κυρίῳ); 1, 23.

²⁾ S. z. 3, 5.

³⁾ Eph. 3, 5; 4, 11.

der Stein, den, laut prophetischer Weissagung, die Bauleute verworfen, und der zum Eckstein geworden ist ¹⁾).

Es folgen nun zwei, an ἀκρογωνιαίον angeschlossene Relativsätze, welche den Zweck haben, auf die hohe, Norm und Richtung gebende Bedeutung des Ecksteins für das, was auf ihm aufbaut, aufmerksam zu machen. Zunächst im Allgemeinen (V. 21), dann mit besonderer Beziehung auf die Leser (V. 22).

V. 21. *In welchem (Eckstein) aller Aufbau fest zusammengehalten, aufwächst zu einem heiligen Tempel im Herrn* (ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομή ²⁾ συναρμολογουμένη ³⁾ αὕξει ⁴⁾ εἰς τὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ). Da es sich hier nicht um einen zum Abschluss gebrachten, sondern erst im Entstehen begriffenen Bau handelt, so kann die artikellose πᾶσα οἰκοδομή nicht den „ganzen“ Aufbau, sondern nur *allen* Aufbau, d. h. Alles, was im Laufe der Zeiten auf den Eckstein aufgebaut wird, bezeichnen. Von allem diesem als Aufbau dienenden wird die Aussage gethan, dass es unter einer bestimmten Voraussetzung sein Ziel erreicht. Diese Voraussetzung ist die, dass quidquid supraedificatur in lapide angulari, in unzertrennlicher Verbindung mit dem Eckstein fest unter einander zusammengegliedert eng unter einander zusammengehalten wird ⁵⁾). Das Vollendungsziel nun, zu welchem aller, derartig im Eckstein zusammengeschlossene Aufbau aufwächst, ist ein Tempel, der den Charakter seiner Heiligkeit im Herrn hat. D. h. mit anderen Worten: Jedweder auf dem

¹⁾ Ps. 118, 22; Jes. 28, 16; Hiob 38, 6; Jer. 51, 26; Matth. 21, 42; Luc. 20, 17; Act. 4, 10 ff.; Röm. 9, 33; 1 Petr. 2, 6 ff.

²⁾ πᾶσα οἰκοδομή ohne Artikel von den neuesten Textkritikern auf Grund von $\Sigma^*BDEFGKL$ al. long. pl.; Ps. Just.; Or. Clemens, alii gewählt. Obgleich Kühner sagt II, 546 Anm. 8, dass das Substantiv mit πᾶς zuweilen ohne Artikel vorkommt, wo man ihn erwartet, und zwar nicht blos in der Dichtersprache und bei Herodot, sondern auch, obwohl nur selten, in der attischen Prosa, so liegt doch hier an unserer Stelle kein Grund vor, diese grammatische Anomalie zur Erklärung und Anwendung zu bringen. Man kommt nämlich sehr wohl mit dem artikellosen πᾶσα οἰκοδομή aus, wenn man, wie oben geschehen ist: πᾶσα οἰκοδομή nicht von dem Gesamtbau der Kirche, sondern von allem dem versteht, was im Laufe der Zeit zum Aufbau auf den Eckstein hinzugebracht wird. Wir können deshalb hier Winer nicht zustimmen, der den Ausfall des Artikels durch den Itacismus erklärt. S. S. 106.

³⁾ συναρμολογεῖσθαι ausser Eph. 4, 16 nicht weiter in der Bibel vorkommend.

⁴⁾ αὕξω als Nebenform für αὐξάνω findet sich noch Col. 2, 19.

⁵⁾ Col. 2, 19 ἐξ οὗ (sc. τῆς κεφαλῆς) πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁγῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συνβιβασζόμενον αὕξει τὴν αὕξησιν τοῦ θροῦ; Eph. 4, 16.

Gnade Gottes, wie ein wahrer Architekt den θεμέλιος der Gemeinde gelegt. Dieser eine Grund ist Jesus Christus, neben welchem kein anderer Grund gelegt werden könne (V. 10 u. 11).

Andere Mitarbeiter haben auf diesem einen unmittelbaren Grunde weiteren Aufbau zu machen (V. 10), dabei aber wohl ins Auge zu fassen, dass das Material, welches sie dazu verwenden, ein dauerhaftes und in sich werthvolles sei (V. 12).

Was Paulus hier zunächst mit Rücksicht auf sich und eine Einzelgemeinde ausführt, das setzt er auch in anderen Kreisen des christlichen Missionsgebietes, als sich dort in analoger Weise vollziehend, voraus. Auch die anderen Apostel, die Gott an erster Stelle der Gesamtgemeinde (Kirche) gegeben hat (1 Cor. 12, 28), und die gleich Paulus den für unsere Sünden gestorbenen und auferstandenen Christus verkünden (1 Cor. 15, 11), legen überall da, wo ihnen Glaube entgegengebracht wird, in dem persönlichen Gegenstand ihrer Predigt, den *einen* und denselben Grund, welchen als ἀλλότριον θεμέλιον Paulus in soweit respektirt, dass er sich selber nicht zu einem Aufbau auf dieser fremden Grundlage für berechtigt erachtet (Röm. 15, 20; 2 Cor. 10, 16), während er vice versa von den anderen Aposteln, einem getroffenen Abkommen (Gal. 2, 9) entsprechend eine analoge Reserve in Betreff seines eigenen Missionsgebietes erwartete. So wird überall in der Welt von den Aposteln, in der Person Christi der *eine* Grund der Kirche gelegt, aber das ἐποικοδομεῖσθαι geht nur so vor sich, dass in jeder der beiden geschiedenen Missionssphären, immer nur von solchen auf dem *einen* θεμέλιος weitergebaut wird (oder wenigstens gebaut werden darf), die dem einen bezüglichlichen der beiden Kreise angehören. Ist im Obigen im Allgemeinen die Theorie angegeben, nach welcher Paulus sich die Grundlegung und Weiterentwicklung der Kirche Christi vollziehen sah: so ging doch daneben die Praxis ihre besonderen Wege. Darnach bildeten sich nicht bloss innerhalb der Heidenwelt Gemeinden, zu denen der Grund nicht vom Apostel Paulus selbst, sondern nur von Gehülfen desselben gelegt war, und auf den dann gelegentlich er selbst weiter aufbauen konnte (Gemeinde in Colossä), sondern auch solche, zu denen die Grundlage von verschiedenartigen Persönlichkeiten, nicht näher bekannter Herkunft, in jedem Falle nicht in einer prononcirten Form sich einer der beiden gesonderten grossen Missionskreise zurechnenden Persönlichkeiten gelegt war (römische Gemeinde). In welchem letzteren Falle Paulus, da er der Gemeinde zu Rom nicht eigentlich als einem ἀλλότριος θεμέλιος im streng technischen Sinne, gegenüberstand, sich zu einem thatsächlichen, wenn auch nicht als solchem geltend gemachten Aufbau berechtigt halten konnte.

Vergleichen wir nun mit dieser Theorie und Praxis der Gründung der Kirche, wie sie als im Gesichtskreise des Paulus liegend thatsächlich aufgewiesen werden kann, unsere Epheserstelle: so werden wir folgende Unterschiede zu notiren haben. An die Stelle des *Θεμέλιος*, von dem es im ersten Corintherbriebe heisst, dass Niemand einen anderen legen kann neben dem daliegenden (V. 11), sind im Epheserbriebe die Apostel getreten, in Gemeinschaft mit den Propheten des Alten Bundes. Dafür ist Christo die Stelle des Ecksteins zugewiesen. Man kann allerdings keineswegs behaupten, dass durch diese Aenderung in den Grundverhältnissen des Kirchenbaus Christus eine Degradation erlitten habe. Im Gegentheil sichert ihm die Bestimmung als Eckstein in der betreffenden Ausführung (Eph. 2, 21—22) ganz und voll die hohe, Mass, Norm und Ziel gebende Wirkung für den gesammten Aufbau der Gemeinde. Wohl aber erscheinen in dieser neuen Darstellung unseres Briefes die Apostel in einem nicht unwesentlich anderen Lichte, in einer Schätzung, die von der der Briefe des Apostels selbst sich merklich unterscheidet. Sie sind aus solchen, die den *einen* Grund gelegt haben, resp. legen, selber zum Grunde geworden. Und diesen Grund bilden sie als ein geschlossenes Collegium, in welches Paulus, und er sicher nicht an letzter, sondern an erster Stelle, da er ja als Heidenapostel κατ' ἐξοχήν den Heidenchristen ihr volles Bürgerrecht im Hause Gottes garantirt, mit eingeschlossen gedacht werden muss. Nun macht es nicht geringe Schwierigkeit, sich vorstellig zu machen, dass derselbe Apostel, welcher über Werth und Bedeutung der dienstleistenden Organe bei Bepflanzung des Bodens, im Verhältniss zu dem *einen* Grunde und der Gedeihen gebenden Thätigkeit Gottes, nur recht bescheidene Urtheile fällt ¹⁾, im Epheserbriebe zu einer so gesteigerten Werthschätzung der Apostel, also auch seiner selbst, gelangt sein sollte, dass er denselben die Stellung eines *Θεμέλιος* der Kirche zuwies. Um zu einer derartigen Vorstellung zu gelangen, in welcher die Apostel, und dies noch in der Zusammenfassung mit den alten Propheten, als der *eine* und einheitliche Grund der Kirche sich darstellen, dazu scheinen andere faktische Vorbedingungen statuirt werden zu müssen, als wie sie die Thätigkeitsperiode des Apostel Paulus selbst an die Hand giebt. Als solche Prämissen werden sich darbieten das Abgetretensein der Apostel von dem Schauplatz ihrer irdischen Wirksamkeit, ihre, mit der Zurückrückung in die Vergangenheit

¹⁾ 1 Cor. 3, 5. τίς οὖν ἐστὶν Ἀπολλῶς; τίς δὲ Παῦλος; διάκονοι, δι' ὧν ἐπιστεύσατε κ. τ. λ. V. 7. ὥστε οὔτε ὁ φυντεῖων ἐστὶν τι οὔτε ὁ ποτίζων ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός.

erfolgte Verklärung zu „heiligen“ Persönlichkeiten ¹⁾ neben den altehrwürdigen Gestalten des Alten Bundes. Womit denn zugleich gegeben war, dass die Apostel ein streng einheitliches, dasselbe evangelische Princip auch den Heidenchristen gegenüber in voller Einmüthigkeit und Identität repräsentiren. Um aber eine solche unionistische verklärte Anschauung von dem corpus apostolorum zu gewinnen, musste ein Entwicklungsprocess in der Kirche vorangegangen sein, in welchem die zu Lebzeiten des Paulus sich scharf markirenden Unterschiede der von ihm und seinen Gehülfen gestifteten Gemeinden einerseits, und der von den Uraposteln gegründeten christlichen Genossenschaften andererseits, sich derartig zu verwischen und zu neutralisiren begonnen hatten, dass den Heiden- wie den Judenchristen ein und dasselbe Apostelcollegium, den Paulus miteingeschlossen, als die Grundlage der Kirche bildend vor Augen gestellt werden konnte. Mit *einem* Worte: das, was in der Thätigkeitssepoche des Paulus noch ein in der Ferne liegendes, abstractes Ideal war, die wirksame Zusammenfassung zweier disparater Messiaskreise zu einem einheitlichen Ganzen, dessen Verwirklichung ist im Epheserbriefe bereits um ein sehr bemerkbares Stadium näher herbeigeführt worden. Die Kirche hat jetzt ausser dem *einen* Eckstein, Christus, noch einen einheitlichen Grund, gebildet von den einmüthigen lebendigen (wenn auch nicht mehr im irdischen Leben befindlichen) Repräsentanten des Versöhnungsfriedens, denen die Propheten als die gottbegeisterten Vorzeugen desselben harmonisch beigesellt sind, damit der Erfüllung nicht die Weissagung als bleibende Grundlage ermangele.

Cap. III.

Nachdem der Verfasser im vorigen Capitel die Leser von der untersten Tiefe zur erhabensten Höhe erhoben (2, 1—10), dann von der weitesten Ferne in die unmittelbare Nähe Gottes und seines heiligen Tempels gerückt hatte (2, 11—22): fühlt er sich von Neuem zu einem fürbittenden Gebete für sie gedrungen (3, 1). Allein, bevor er zum Ausdruck des Inhaltes jenes gelangt, — was thatsächlich erst von V. 13 an geschieht, — macht sich ihm das Bedürfniss fühlbar, seine, des Paulus, Person und seine specifischen Stellung und Aufgabe dem, den Heiden

¹⁾ Eph. 3, 5 τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις.

die volle Gleichberechtigung im Haushalte Gottes verbürgenden Mysterium gegenüber, in eingehender und nachdrücklicher Weise zu kennzeichnen (3, 1—12).

V. 1. Die Anknüpfung der sich hier einleitenden Fürbitte mit dem Vorangehenden durch: *τούτου χάριν* ¹⁾ lässt erkennen, dass das, was für die Leser zu erbitten ist, mit ihrem Mitaufgebautwerden auf dem Eckstein zu einem Wohnhause Gottes im Geiste in einer, die Förderung jenes Processes folgerecht unterstützenden, Beziehung stehe. Und zwar ist es *Paulus, der Gefesselte Christi, für euch die Heiden* (*ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ* ²⁾ *ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν*) der sich zu einer Fürbitte für sie anschickt, schon durch diesen Hinweis auf seine Drangsalslage zu erkennen gebend, dass das für die Leser zu Erbittende mit jener in engerer Beziehung stehe. Bevor indess das Subjekt *ἐγὼ ὁ δ.* sein Praedikatsverbum erhält, was sachlich in V. 13 durch *διὸ αἰτοῦμαι*, dann bestimmter in dem das *τούτου χάριν* in V. 1, wenn nicht formell, so doch thatsächlich wieder aufnehmenden *τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατα* V. 14 hervortritt ³⁾, wird in einem, sich mit *εἶγε* eröffnenden Conditionalsatze eine Zwischenbemerkung eingeleitet, die sich zu einer etwas längeren Erörterung, deren Inhalt wir schon oben kurz zusammengefasst haben, erweitert.

V. 2. Die Bedingung, unter welcher Paulus in seiner Eigenschaft als für die heidenchristlichen Leser Gefesselter Christi mit einer Fürbitte eintritt, ist die als überwiegend wahrscheinlich angenommene Thatsache, dass *sie eine Kunde erhalten haben von der göttlichen Anordnung der Gnade, welche ihm in Beziehung auf sie (die heidenchristlichen Leser) geschenkt worden sei* (*εἶγε ἡκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς*) ⁴⁾. Näher wird der Inhalt ihrer als empfangen angenommenen Kunde expliciert in

¹⁾ *τούτου χάριν* in u. Br. noch 3, 14 Bei P. nicht vorkommend.

²⁾ *δέσμιος ἐν κυρίῳ* Eph. 4, 1; Philem. 1. 9; Col. 4, 3 *δι' ὃ* (sc. *τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ*) *καὶ δέδεμαι*, Col. 4, 18; Philem. 13. — Der Ausdruck *δέσμ.* Χρ. ist aufzulösen entweder mit Winer S. 178, ein Gefangener Christi, d. h., den Christus (die Sache Christi) in die Gefangenschaft gebracht hat. Oder: ein in seinen Fesseln Christo Angehöriger. — Vgl. zum ganzen Verse Col. 1, 24. *Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασι ὑπὲρ ὑμῶν*.

³⁾ S. das Nähere zu V. 13 u. 14. Dass *δέσμιος τοῦ Χρ.* nicht Prädikat zu *ἐγὼ Παῦλος* sei, sondern dass dasselbe erst in V. 14 nach einer längeren Digression nachfolgt, ist in Winer S. 526 ff. richtig erörtert worden.

⁴⁾ Auch an unserer Stelle kann *ἡ οἰκονομία τ. χάρ.* nicht das Verwalteramt des P., welches die Gnade Gottes zum Objekt hat, sein, weil dazu *τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς* nicht passt; es müsste heissen

V. 3. Dass (nämlich) auf dem Wege einer Offenbarung mir kund gemacht wurde das Geheimniss in der Form, in welcher ich dasselbe zuvor in Kürze brieflich dargelegt habe (ὅτι¹⁾ κατὰ ἀποκάλυψιν²⁾ ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον³⁾ καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ⁴⁾).

τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς. Der Verfasser des Briefes kann nur darunter verstanden haben eine Veranstaltung Gottes, kraft deren dem P. speciel die göttliche charismatische Befähigung verliehen ist, den Lesern als den Repräsentanten der Heiden sich zu widmen, ihnen dieselbe Gnade Gottes zu vermitteln, die ihm geschenksweise zu Theil geworden ist (vgl. V. 8). Anders liegt die Sache im Colosserbrief in der Stelle 1, 25: ἥς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τ. θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (s. zu οἰκονομία 1, 10). Dass P. bei den Ephesern die Kunde von der Dispensation der Gnade Gottes, welche ihm mit Rücksicht auf die Leser geschenkt sei, nicht als eine irgendwie problematische hinstellen konnte, ist selbstverständlich. Wenn εἶγε auch bei P. eine Partikel ist, die den präsumierten Fall in wohlwollender Voraussetzung als einen mit Recht angenommenen hinstellt (Col. 1, 23; 2 Cor. 5, 3; Gal. 3, 4; vgl. Eph. 4, 21), so ist εἶγε doch nicht schlechtweg, wie unter Umständen bei den Attikern (s. Kühner), ohne Weiteres = ἐπειδή, und es bleibt immerhin auffällig, wenn er demnach also jenes ἀκοῦσαι irgendwie mit einem noch so leisen Zweifel begleitet haben sollte.

¹⁾ ὅτι ist nicht grundangehend, weil er denn, sondern explicierend. Es giebt näheren Aufschluss darüber, wie sich die Dispensation der dem P. geschenkten Gnade Gottes mit Beziehung auf die heidenchristlichen Leser in concreto in Vollzug gesetzt habe, also noch abhängig von ἡκούσατε, dass mir nämlich u. s. w.

²⁾ κατ' ἀποκάλυψιν nicht durch παράδοσις τῶν πατέρων, σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου (ἀνθρώπων) vgl. 1 Cor. 2, 5–6.

³⁾ S. z. 1, 10.

⁴⁾ Es ist ein vollkommenes Missverständniss unserer Stelle, wenn man sie so deutet, dass der Briefschreiber durch ein zeitlich zu verstehendes ἐν ὀλίγῳ (vgl. Act. 26, 28–29) auf eine Stelle seines kurz vorher verfassten Colosserbriefes (1, 25) hinwies, an welcher er sich über die Art und Weise, wie er zur Kunde des Mysteriums gelangt sei (nämlich auf dem Wege unmittelbarer Offenbarung) ausgesprochen habe, aus welcher Stelle dann die Leser sich ein Urtheil über die σύνεσις ἐν τῷ μυστηρίῳ desselben bilden könnten. Denn woher sollten es die Leser wissen, dass jene Auslassung gerade im Colosserbrief stand, und wenn dieses auch der Fall gewesen wäre, waren sie im Besitz eines Exemplares dieses Briefes? Endlich auch beide obigen Voraussetzungen angenommen, welche eine formalistische Zumuthung wäre es seitens des Verfassers gewesen, aus einer vor Kurzem von ihm anderswo gethanen Aeusserung über einen ihm gewordenen specifischen Offenbarungsakt einen Schluss zu ziehen auf seine Einsicht in das Mysterium?! Ganz anders gestaltet sich die Sachlage unter folgenden Prämissen. Der Briefsteller weist mit dem καθὼς προέγραψα auf das zurück, was er in diesem unserem Briefe bisher in kurzen Zügen (ἐν ὀλίγῳ Aristoteles Rhetor III, 11) nicht über den Mittheilungsmodus

V. 4. *Im Hinblick auf welches* (oben Ausgeführte) *ihr vermöget, wenn ihr dasselbe lehrt, zu erfassen meine Einsicht in das Geheimniss Christi* (πρὸς ὃ¹⁾ *δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν²⁾ μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ).*

V. 5. *Was in anderen Menschenaltern nicht zur Kunde gebracht wurde den Söhnen der Menschen, wie es jetzt offenbart wurde seinen heiligen Aposteln und Propheten im Geiste* (ὃ ἐτέραις γενεαῖς³⁾ *οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς⁴⁾ νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις⁵⁾ αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι⁶⁾).* Nach dieser formalen Angabe über die Art seiner Offenbarung folgt nun in

des Mysteriums, denn von diesem ist 1, 10 (s. o.) nicht die Rede gewesen, da das ἡμᾶς im communicativen Sinne gebraucht war (1, 8—9) sondern über den qualitativen Charakter des Mysteriums selbst geäußert hat. Und zwar ist dies letzte geschehen nicht an einer bestimmten Stelle des bisherigen Briefabschnittes, sondern im ganzen Verlauf des letzteren, in welchem der Verfasser sich angelegen sein lässt, den heidnischen Lesern das volle Bürgerrecht in der Gesamtgemeinde Christi zu vindicieren (besonders deutlich 1, 10. 13—14; 2, 5—10; 2, 13—22). Aus der Art und Weise, wie der Briefsteller dieses Thema behandelt habe, lässt er die Leser einen Schluss ziehen darauf, dass ihm das göttliche Geheimnis auf dem Wege unmittelbarer Offenbarung eröffnet sei. Nur so hatten die Leser ein thatsächliches Material zu Gebote, auf dessen Unterlage sie sich ein correspondirendes Bild über die Quelle des ihnen so lichtvoll Eröffneten entwerfen konnten. — Uebrigens ἐν ὀλίγῳ steht nur zwei Mal im N. T. (Act. 26, 28. 29) in bestrittener Bedeutung. Entweder in der zeitlichen (nach Krüger § 48, 2. Anm. 4) oder im Sinne von facile, propemodum, sine magna opera.

¹⁾ πρὸς ὃ bezieht sich nicht auf τὸ μυστήριον zurück, sondern auf den Satz (καθὼς — ὀλίγῳ) in der Weise, dass die Worte aufzulösen sind: ad quod breviter a me antea scriptum animum advertentes, dum legitis, comprehendere potestis etc. (ἀναγινώσκειν 2 Cor. 1, 13; 3, 2).

²⁾ Zu σύνεσις vgl. 1, 8.

³⁾ Dativus temporis: aetatibus praeteritis. Col. 1, 26: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ steht γενεαί im Sinne von Menschengeschlechtern (genera hominum). Der Term. οἱ υἱοὶ τ. ἀνθρ. im N. T. nur noch Marc. 3, 28.

⁴⁾ Das ὡς ist noch abhängig zu denken von νοῆσαι. Den Inhalt des letzteren bildet zunächst die σύνεσις des Apostels, dann, in welcher Art und Weise durchsichtiger Klarheit das früher schlechthin verborgen Gewesene jetzt den Aposteln (insgesammt) und den Propheten offenbart wurde.

⁵⁾ Ueber d. Praedikat ἅγιος bei ἀπόστολοι s. S. 97.

⁶⁾ Das ἐν πνεύματι könnte, auf ἀπεκαλύφθη zurückbezogen, angeben, dass die betreffende Offenbarung durch den heiligen Geist als göttlich erleuchtendes Princip vermittelt worden sei. Allein empfehlenswerther

V. 6. der Inhalt des Mysteriums: dass seien die Heiden Miterben und Miteinverlebte und Mitgenossen der Verheissung in Christo Jesu durch Vermittelung des Evangeliums,

V. 7, dessen Diener ich geworden bin in Gemässheit des Geschenkes der Gnade Gottes, welche mir verliehen wurde in Gemässheit der Wirkung seiner Macht (εἶναι τὰ ἔθνη συνκληρονόμα καὶ σύνσωμα καὶ συνμέτοχα¹⁾ τῆς ἐπαγγελίας²⁾ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ³⁾ διὰ τοῦ εὐαγγε-

scheint es auch hier, wie 2, 22 das ἐν πνεύματι unmittelbar mit προφήταις zu verbinden. Dieser Zusatz dient dem Zwecke, dieser Klasse charismatisch ausgerüsteter Männer dadurch eine grössere Zuverlässigkeit und Autorität zu vindicieren, dass sie als solche den Aposteln zur Seite gestellt werden, welche die Probe der διακρίσεις πνευμάτων (1 Cor. 12, 3 vgl. mit 12, 10; 14, 29) bestanden haben und somit die Gewähr leisten, dass sie das Geoffenbarte unmittelbar empfangen haben und treu mitzutheilen im Stande sind. — Neutestamentliche Propheten sonst noch erwähnt Eph. 4, 11; 1 Cor. 12, 28. 29; 14, 32. 37 (Act. 11, 27; 13, 1; 15, 32; 21, 10). In der Didache kommen vor theils wandernde (missionierende, παρόδιοι Propheten Cap. XII, 2; XI, 8. 10. 12; XV, 1. 2), theils in einer Lokalgemeinde sich sesshaft machende (XIII, 11).

¹⁾ Der Akkusativ c. Inf., abhängig von ἀπεκαλύφθη, formuliert uns den Inhalt des Mysteriums — Gegensatz zu 2, 12 — ähnlich wie 2, 19. Zu συνκληρονόμα vgl. Eph. 1, 11 ἐκληρώθημεν; Col. 1, 12 (τοῦ κλήρου); Röm. 8, 17 (συνκληρονόμοι τ. Χρ.); Gal. 4, 7; Hebr. 11, 9; 1 Petr. 3, 7 — σύνσωμος ἀπ. λεγ. im N. T. συνμέτοχος vgl. 5, 7, sonst nicht im N. T.

²⁾ τῆς ἐπαγγελίας ohne αὐτοῦ welches von den neuesten Textkritikern auf Grund überwiegender Zeugen fortgelassen ist. Zu ἐπαγγελία vgl. Eph. 2, 12; Gal. 3, 22. Es fragt sich, ob τῆς ἐπαγγελίας zu allen dreien Adjektiven als Gen. object. zu construieren sei, oder nur zu συνμέτοχα. Mit συνκληρονόμα lässt es sich noch sehr wohl verbinden, Hebr. 11, 9; allein schwerlich mit σύνσωμα. Das σύνσωμα lässt die Heidenchristen als integrierende Bestandtheile (Glieder) des Leibes Christi 1, 23 erscheinen. Es müsste denn sein, dass der Verfasser das Adjektivum σύνσωμος in einer, ganz von der etymologischen absehenden, allgemeinen Bedeutung (particeps) gebraucht hat, was doch nicht wahrscheinlich ist, da sonst die Rede an nachdrücklicher Kraft entschieden verlieren würde. Wenn man nun aber von einer Verbindung des σύνσωμα mit τῆς ἐπαγγελίας wird abstrahieren müssen, so wird man wohl auch consequenter Weise von einer Verknüpfung desselben Substantivums mit συνκληρονόμα Abstand nehmen.

³⁾ Bei ἐν Χρ. Ἰ. kommt in Frage, ob dasselbe zu εἶναι τὰ ἔθνη συνκληρονόμα κ. τ. λ. zu ziehen ist (dass die Heiden Miterben sind etc. auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Jesu) oder ob ἐν Χρ. Ἰ. eng an τῆς ἐπαγγελίας anzuschliessen sei: an der in Christo Jesu erfüllten Verheissung. Bei der stark ausgeprägten Neigung des Verfassers, mit ἐν Anschlüsse an Substantive zu machen, könnte sich die letztere Auffassung zu empfehlen scheinen. Indess ist doch wohl, abgesehen davon, dass man das Moment des Erfülltseins der Verheissung in jene Konstruktion willkürlich hineininterpretieren muss, nicht zu leugnen, dass der Sinn, dass den Heiden auf Grund der Zugehörigkeit zu Jesu die drei Prädikate (συνκληρ.; συνσ.; συνμετ.) zukommen, ein

λίον¹⁾ οὗ ἐγενήθη²⁾ διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι³⁾ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ⁴⁾).

vollerer und kräftigerer ist. Die Lesart *ἐν τῷ Χρ.* würde für die abgewiesene Deutung verhältnismässig günstiger sein, kann aber ihrer unzureichenden Bezeugung wegen nicht in Betracht kommen. *ἐν Χρ. ὁ* wird von allen neueren Textkritikern auf Grund von *ΣΑΒСР* min. patr. bevorzugt.

¹⁾ *διὰ τοῦ εὐαγγελίου* ist natürlich nicht zu verbinden mit *ἀπεκαλύφθη*, sondern mit *εἶναι τὰ ἔθνη*. Das paulinische Evangelium erscheint also als das Mittel, durch welches die Heiden Miterben, Mit eingekörperte und Mittheilnehmer der Verheissung auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Christo sind. Vgl. das zu *τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* und *τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας* 1, 13 Gesagte.

²⁾ Die unverhältnismässig besser bezeugte Lesart, *ἐγενήθη* statt *ἐγενόμην*, ist vorzuziehen auch deshalb, weil sie von den Parallelstellen im Colosserbrief (1, 23—25) abweicht.

³⁾ Der Genitiv *τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* ist nicht ein Gen. subj. das seitens der Gnade Gottes mir zu theilgewordene Geschenk, sondern ein Gen. qualitatis: das in der Gnade Gottes bestehende Geschenk. Was ferner die verschiedene Lesart *τῆς δοθείσης* od. *τὴν δοθείσαν* anlangt, so ist es nicht leicht, aus inneren Gründen hierüber zur Entscheidung zu gelangen. Man kann nicht leugnen, dass der Akkusativ sich dadurch empfehlen könnte, dass der hier als P. Redende passender sagen würde: nicht, dass ihm die allgemeine Gnade Gottes geschenkt sei, sondern vielmehr das Geschenk der Gnade Gottes, d. h. die charismatische Begabung zum Dienste des Heiden evangeliums. Gegen *τῆς δοθείσης* könnte auch eingewendet werden, dass die Lesart nach V. 2 (*τὴν οἰκοδομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς*) zurecht gemacht sei. Allein, wie man aus V. 2 u. 8 ersieht, ist für den Verfasser der Hauptbegriff *χάρις*. Auch wäre es doch immerhin eine etwas ungeschickte Ausdrucksweise zu sagen: *τὴν δωρεὰν τὴν δοθείσαν μοι*. Sonach ist kein Grund vorhanden, von der best bezeugten und von allen Neueren angenommenen Lesart abzugehen, nach welcher P. behauptet: Er sei Diener des den Heiden die volle Zugehörigkeit zum Leibe Christi und zum Heil in ihm gewährenden Evangeliums geworden, in Gemässheit des in der Gnade bestehenden Geschenkes (*δωρεᾶς* Röm. 5, 15. 17).

⁴⁾ Wenn der Verfasser die dem P. als Diakonus des Heiden evangeliums zu theil gewordene Gnade als ihm geschenkt charakterisiert, „in Gemässheit der Wirkung seiner (Gottes-)Macht“, so will er dadurch diese Gnade als eine dem ursprünglichen *ζηλωτῆς τῶν πατρικῶν παραδόσεων* Gal. 1, 14 und Verfolger der Kirche durch Ueberwindung seines Widerstrebens und Brechung seines renitenten Willens, durch eine Wirkung der göttlichen Allmacht verliehene, kenntlich machen. Es soll jeder Schein vermieden werden, als sei das spezifische Diakonat des Apostels ein eigenmächtig ergriffenes, ein selbstwillig zugeeignetes, sondern ein durch die überwältigende Gnade so zu sagen als Geschenk ihm, dem Widerstrebenden, aufgenöthigtes, das somit garnicht auf Menschenwillen, sondern auf der Allmacht der göttlichen Gnade basiert ist. Allein, obgleich man wohl die Motive erkennt, welche den Verfasser veranlasst haben, den Paulus sich so über die Art und Weise, wie er zu seinem Diakonat gelangt ist, aussprechen zu lassen, so fragt sich

V. 8. *Mir, dem Kleineren unter allen Heiligen, wurde geschenkt diese Gnade: den Heiden als frohe Botschaft zu verkündigen den unergründlichen Reichthum Christi* (ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων¹⁾ ἀγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι²⁾ τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ³⁾),

doch, ob die Form, in welcher dies geschieht, sich mit der sonstigen Anschauungs- und Ausdrucksweise des P. werde in Einklang setzen lassen. Das Auffallende ist, dass hier die Gnade Gottes der Allmacht untergeordnet erscheint, die erstere ein Produkt der letzteren ist. Nun ist ja freilich die hier in Rede stehende *χάρις τ. θεοῦ* nicht die Gnade, insofern sie eine immanente Eigenschaft des göttlichen Wesens ist; vielmehr die Gnade, die von Gott einem menschlichen Subjekt, dem P., verliehen ist und in der Befähigung desselben besteht, das Amt eines Heidenapostels, in vollem Umfange verrichten zu können (vgl. V. 8). Allein, wenn auch P., wie die betreffenden Parallelen aus den echten Briefen an die Hand geben, auf Gott die ihm gewordene Kraftwirkung zurückführt, um das Heidenapostolat auszurichten (Gal. 2, 8), um alle Kämpfe und Mühen desselben bestehen zu können (Col. 1, 29), so sieht man sich doch vergebens nach irgend einer Stelle um, in welcher die dem Apostel geschenkte „Gnade“ ausdrücklich als auf eine Einwirkung der Allmacht ihm verliehen dargestellt würde. Selbst durch Stellen, wie 1 Cor. 12, 6: καὶ διαίρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσι, lässt sich unsere Stelle nicht rechtfertigen, denn hier ist bei ἐνεργήματα, wie aus V. 10 erhellt, an ἐνεργήματα δυνάμεων, an die wunderbaren Kraftwirkungen zu denken, die zu dem Diakonat des Heidenewangeliums doch nur in einer entfernteren Beziehung stehen. Und wenn P. mit Rücksicht auf die verschiedenen χαρίσματα (12, 11) sagt, πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα διαιοῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται, so wird hier der Geist Gottes als die bewirkende Kraft derselben namhaft gemacht, nicht geradezu die Gnade Gottes, welche dem P. geschenkt ist, auf eine Energie der Allmacht Gottes zurückgeführt. Demzufolge dürfte P., anstatt des vorliegenden Ausdrucks, sich etwa ausgedrückt haben: τῆς δοθείσης μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ πνεύματος αὐτοῦ (vgl. 1 Cor. 12, 4 διαίρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα). Ueber die sonst nicht bei P. vorkommende Phrase κατ' ἐνέργ. τ. δυνάμ. s. zu 1, 19.

¹⁾ τῷ δὲ ἐλαχιστοτέρῳ. Ueber diesen aus dem Superlativ gebildeten Komparativ vgl. Winer S. 67. Dem vergleichsmässig Kleineren der Heiligen, — τῶν ἀποστόλων durfte nicht gesagt werden, weil es sich ja erst um die Verleihung der apostolischen Gnade handelte. Immerhin hat der Ausdruck, der dem 1 Cor. 15, 9 vorgefundenen nachgebildet ist, etwas Gesteigertes im Verhältniss zu jenem. Auch wenn man nach den besten Handschriften πάντων fortlässt und der Komparativ weniger als der Superlativ besagt, bleibt doch der Eindruck einer, etwas das Mass demüthiger Selbstbeurtheilung überschreitenden Ausdrucksweise zurück.

²⁾ Ueber diesen Infinitivus expletivus s. Buttmann S. 223. Zur Sache vgl. Gal. 1, 16; Röm. 11, 5. 13; 15, 16.

³⁾ ἀνεξιχνίαστος kommt bei P. nur Röm. 11, 33 vor (ἀνεξιχνίαστοι ὁδοί). Der Verfasser hat sich zu diesem Ausdrucke möglicherweise

V. 9. *und ins Licht zu stellen: welches sei die Haushaltung des Geheimnisses, welches verborgen gehalten wurde von Ewigkeit her in Gott, der Alles geschaffen hat* (καὶ φωτίσαι¹⁾, *τις ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου²⁾ τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ³⁾ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι⁴⁾,*

V. 10, *(geschaffen hat zu dem Zweck), damit jetzt kundgethan würde den Herrschaften und Gewalten in den himmlischen Regionen durch Vermittelung der Kirche die vielseitige Weisheit Gottes* (ἵνα⁵⁾ *γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας⁶⁾*

bestimmen lassen durch Col. 2, 3, wo er ἐν ᾧ auf Χριστοῦ bezogen hat und das ἀπόκρυφοι im Sinne von ἀποκεκρυμμένοι genommen hat. Gegen die Bemerkung, dass der Reichthum Christi nach erfolgter Offenbarung eigentlich nicht mehr unerforschbar sei, hat man mit Recht den Einwand erhoben, dass jener ebensowenig wie die ὁδοὶ Θεοῦ im strengen, unbedingten Sinne sich der Erforschung entziehe, sondern nur im relativen, und somit der ἐπίγνωσις und σύνεσις πνευματικῇ immer noch neuen Stoff zu nachdenkendem Eindringen in die betreffenden Gegenstände darbieten kann. — Zu πλοῦτος vgl. Col. 1, 27; 2, 2; Philipp. 4, 19; 2 Cor. 8, 9.

¹⁾ Vgl. 2 Cor. 4, 6.

²⁾ S. zu Eph. 1, 10; 3, 2.

³⁾ Vgl. Eph. 3, 5; Col. 1, 26; 1 Cor. 2, 7. — Zu ἀποκεκρυμμένου ἐν τῷ Θεῷ vgl. als formale Parallele Col. 3, 3 (ἡ ζωὴ ἡμῶν . . . κέκρυπται ἐν τ. Θεῷ).

⁴⁾ Obgleich κτίειν mehrfach in unserem Briefe im ethischen Sinne gebraucht ist (2, 10. 15; 4, 24), so ist doch hier die Annahme dieser Bedeutung durch nichts nahe gelegt, im Gegentheil wird das Objekt τὰ πάντα uns bestimmen müssen, das Verbum in seiner eigentlichen Bedeutung von der physischen Schöpfung zu verstehen.

⁵⁾ Es liegt unbedingt am nächsten, das ἵνα mit τῷ τὰ πάντα κτίσαντι zu verbinden. Jeder anderen Verknüpfung der Finalpartikel, sei es mit τοῦ ἀποκεκρυμμένου, sei es mit ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, stellte sich ausser anderen Bedenken die uns fast unüberwindlich scheinende Schwierigkeit entgegen, eine genügende Antwort darauf zu geben, weshalb hier von Gott die Eigenschaft des Alles geschaffen habenden so schlechtweg hervorgehoben werde. Der sich bei unserer Anknüpfung des ἵνα ergebende Sinn der Stelle wird sich unten bei der näheren Erörterung desselben im Context als sachlich durchaus angemessen herausstellen.

⁶⁾ Nach dem Colosserbrief (1, 20) ist die durch Christus vermittelte volle Aussöhnung mit Gott in erster Linie den ἐπὶ τῆς γῆς zu theil geworden und dann erst den ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Nach dem ersten Corintherbrief (2, 10—12) ist die verborgene göttliche Weisheit zuerst dem Apostel P. offenbart worden. Somit entstand die Kirche auf Erden früher, als die im Himmel. Demnach konnte der Verfasser in richtiger Consequenz der paulinischen Auffassung sagen, dass die mannigfaltige Weisheit (bei der ja vorzugsweise an die gnadenvolle Annahme der Heiden zum Heile zu denken ist) erst durch die Ver-

ἡ πολυποίκιλος σοφία ¹⁾ τοῦ Θεοῦ). Von dieser Kundmachung wird nun gesagt in

V. 11, dass sie erfolgen solle in Gemässheit des Vorsatzes (Rathschlusses) der ewigen Zeitalter (κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων) ²⁾ welchen (ewigen Rathschluss) zur Ausführung gebracht habe Gott in Christo Jesu, unserem Herrn (ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν) ³⁾. Mit der Person nun, in welcher der ewige Heilsrathschluss Gottes seine Verwirklichung gefunden hat, wird in

mittlung der Kirche den himmlischen Gewalten zur Kunde gekommen sei. Erst nachdem sich auf Erden thatsächlich eine aus Juden und Heiden geeinte, eng verbundene Gesamtgemeinde (auf Anlass der Thätigkeit des P.) konstituiert hatte, wurden die bisher in Unkenntnis über das göttliche Geheimniss gehaltenen übersinnlichen Aufsichtsgewalten über die Juden und Heiden, unter die beide verknechtet waren während der Zeit der Unmündigkeit, über diesen Sachverhalt aufgeklärt. Es ist übrigens durchaus möglich, dass der Verfasser durch die Vermittlung von Col. 1, 26 zu dieser Aussage gelangt ist. Wenn es nämlich dort heisst: νυνὶ δὲ ἐφανερώθη (sc. τὸ μυστήριον τὸ ἀποκρυπ. — γενεῶν) τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ οἷς ἠθέλησεν ὁ Θεὸς γνωρῆσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσι κ. τ. λ., so konnte der Verfasser τοῖς ἁγίοις im Sinne von den himmlischen Heiligen auffassen, denen, da das Geheimniss auch ihnen verborgen war, es jetzt offenbar geworden sei, insofern Gott Willens war, sie über den Herrlichkeitsreichthum des Evangeliums unter den Heiden in Kunde zu setzen.

¹⁾ Vgl. Röm. 11, 33 ὡς βάθος πλοῦτος καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ ὡς ἀνεξεραύνητα (ἀνεξερεύνητα) τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. Der Ausdruck πολυποίκιλος = multiplex ist gewählt, weil die bezügliche Weisheit Gottes nicht eine einfache, nur Eine Seite darbietende, sondern einen mannigfachen Inhalt in sich schliessende ist. Der Sache nach ist also zu denken an den in Christo geoffenbarten göttlichen Heilsrathschluss, der nicht blos das alte Gottesvolk, sondern auch die Heidenwelt in sich schliesst. πολυποίκιλος (Gegensatz gegen ἀπλοῦς) ἅπ. λεγ. in der Bibel.

²⁾ Es empfiehlt sich unbedingt. κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων nicht mit ἡ πολυποίκιλος σοφία zu einem Begriffe (die dem Vorsatz der Zeitalter gemässe, entsprechende mannigfaltige Weisheit) zu verbinden, vielmehr gehören diese Worte sicher zu ἐγνωρίσθη und haben den Zweck, die Leser darauf aufmerksam zu machen, dass die Kundmachung der göttlichen Weisheit an die Himmelsmächte durch die Vermittlung der Kirche nicht etwas zufällig, planlos Eingetretenes sei, sondern vielmehr erfolgt sei in Gemässheit, in vollem Einklange mit dem göttlichen Vorsatze der Zeitalter, consilium aeternum, nach welchem auch die Heiden an Christo ihr Haupt haben und der messianischen Erbschaft theilhaftig werden sollen (Eph. 1, 8—11). πρόθεσις vgl. 1, 11.

³⁾ Der Ausdruck τὴν πρόθεσιν ποιεῖν steht hier schwerlich statt εὐδοκίαν προτίθεσθαι (vgl. 1, 9). Diese Annahme wäre allenfalls zulässig, wenn wir hier geschrieben fänden ἐν τ. Χρ.: in dem Messias. Allein da zu τ. Χρ. hinzugefügt ist Ἰησοῦ und τ. κυρίῳ ἡμῶν, so kann ἥς (sc. τὴν πρόθεσιν) ἐποίησεν nur heissen, welchen Vorsatz er zur Ausführung gebracht, ins Werk gesetzt hat in dem Gesalbten, der

V. 12 die Schlussbemerkung verknüpft, welche den, die Kirche bildenden Gliedern das jetzige freie, ungehemmte, vertrauensselige Verhältniss zu Gott in die Erinnerung zurückruft. *In welchem wir haben die Freimüthigkeit und Zugang mit Vertrauen durch den Glauben an ihn* (ἐν ᾧ¹⁾ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ). Wir lassen der vorstehenden Uebersetzung, die wir mit einigen vorwiegend formalen Bemerkungen versehen haben, nunmehr noch die Besprechung derjenigen sachlichen Momente dieses Abschnittes folgen, die für die Person des Schreibenden, sowie für die von ihm vertretene Sache besonders charakteristisch sind. Wir bemerken zunächst mit einem gewissen Befremden, dass der als Paulus sich an die Leser Wendende es als zweifelhaft hinstellt, ob er nach seiner ihm specifisch nach göttlicher Anordnung für die Heiden verliehenen Gnade den Lesern bekannt sei, mag gleich immerhin dieser Zweifel in Form hoher Wahrscheinlichkeit des bedingt Ausgesprochenen zum Ausdruck gebracht sein. Ein Verfahren, welches in jedem Falle ein recht lockeres und unbestimmtes Verhältniss zwischen dem Schreiber und den Adressaten erkennen lässt. Nicht minder auffallend wird erscheinen, wenn der Verfasser als Paulus den Lesern anheimgiebt, sich aus der Lectüre des bisher in diesem Briefe schriftlich Niedergelegten ein eigenes Urtheil zu bilden über das Mass seiner Einsicht in das Mysterium Gottes. Eine Appellation an die Reife des kritischen Bewusstseins von ziemlich unbekannten Gemeindegliedern, für welches belegende Beispiele aus echten paulinischen Briefen beizubringen, schwierig sein dürfte.

in der Person Jesu erschienen ist, und der nach seiner Auferweckung, Erhöhung über alle himmlischen Gewalten und Setzung zur Rechten Gottes unser Herr ist (1, 20 ff.; 2, 6; Phil. 2, 9–11). — Der Ausdruck Χρ. Ἰησοῦ mit dem Zusatz κυρίῳ ἡμῶν lässt erkennen, dass es sich hier um den erhöhten in Jesu erschienenen Messias handelt. τ. κ. ἡ. ist nicht ohne Grund hinzugesetzt, um die Oberherrlichkeit Christi über alle rationalen Geschöpfe hervorzuheben.

¹⁾ In der Person dieses Christi Jesu unseres Herrn, der die trennende Scheidewand des Gesetzes niedergerissen und uns mit Gott versöhnt (2, 15–16), in welchem uns Gott mitauferweckt und mitgesetzt hat in die himmlischen Regionen (2, 6) haben wir (an Stelle der früheren Verzagtheit und Hoffnungslosigkeit 2, 12) den Freimuth und (an Stelle der früheren Trennung und Entfremdung 2, 12 ff.) den Zutritt und die Hinzuführung zu Gott als unserem Vater (2, 18), die auf Vertrauen (ἐν πεποιθήσει), dass er uns als seinen Kindern gnädig sein und das messianische Erbe verleihen werde, begründet ist. Und zwar ist diese παρρησία und die προσαγωγὴ ἐν πεποιθήσει vermittelt durch den Glauben an ihn (αὐτοῦ gen. object.) als unseren Friedensstifter, Versöhner und unser Haupt.

Was nun ferner das Verhältniss des Verfassers zu seiner Amtsaufgabe anlangt, so stimmt allerdings Manches hier darüber Bemerkte, wenigstens der Sache, wenn auch nicht der etwas umständlichen Form nach, mit dem überein, was Paulus in dieser Hinsicht über seine specifische Oekonomie mit Rücksicht auf das göttliche Mysterium namentlich im ersten Corinther- und im Colosserbriefe ausgesprochen hat. Allein trotzdem ist doch wiederum eine gewisse Unsicherheit und Unbestimmtheit darüber zu constatiren, in welchem Verhältniss die übrigen Apostel einerseits und der Apostel Paulus andererseits sich dem Mysterium Gottes gegenüber befinden. Auf der einen Seite nämlich gewinnt es den Anschein, als sei das bisher schlechthin verborgene Geheimniss in der Jetztzeit den „heiligen“ Aposteln (und Propheten) durch einen *unmittelbaren* göttlichen Offenbarungsact enthüllt worden (*ἀπεκαλύφθη* 3 u. 5), wobei zunächst im Unklaren bleibt, ob sich Paulus selbst hier zu den heiligen Aposteln mitrechnet. Auf der anderen Seite aber gewinnt man hinterher den Eindruck, als sei die gedachte, den Aposteln schlechthin zu Theil gewordene Offenbarung des früher den Menschen-Kindern schlechterdings verborgen gebliebenen Mysteriums, doch nur eine *mittelbare*, d. h. durch den Paulus, als den einzigen wirklichen originalen Offenbarungsempfänger und Verkündiger desselben den anderen Aposteln übermittelte gewesen. Eine Auffassung des Sachverhältnisses, welche allerdings den historischen Thatfachen ungleich mehr entspricht, als die Angabe, dass den Aposteln als solchen die betreffende Offenbarung in unmittelbarer Weise zu Theil geworden sei. Auch scheint für die Auffassung der bez. Worte des Verfassers, nach welcher den Uraposteln von dem, den Heiden die volle und uneingeschränkte Theilnahme an der messianischen Verheissung zusichernden Mysterium nur eine *mittelbare* Offenbarung zu Theil geworden sei, der Umstand zu sprechen, dass in keiner Weise den „heiligen“ Aposteln selbst eine direkte Betheiligung an der evangelischen *Verkündigung* des Mysteriums zugeschrieben wird. Vielmehr wird in den stärksten und entschiedensten Ausdrücken Paulus selbst, wie als unmittelbarer Offenbarungsempfänger (V. 3), so auch als specifisch charismatisches Organ für die Kundmachung des Mysteriums, hervorgehoben (V. 7 u. 8). Trotzdem alles dieses dem historischen Sachverhalt sein gebührendes Recht zukommen lässt, bleibt doch auf der anderen Seite die Vorstellung bei dem Leser der bez. Worte haften, als hätten die heiligen Apostel insgesamt, und das noch mit „den Propheten im Geiste“, eine *unmittelbare* Offenbarung betreffs des göttlichen Mysteriums empfangen, welches die Heiden den Juden rücksichtlich der messianischen Hoffnung völlig gleich-

stellt, wodurch sie von vorneherein dem Standpunkte und der spezifischen Berufsaufgabe des Paulus näher gerückt und ihm als völlig gleichgesinnte Genossen zur Seite gestellt werden. Eine Auffassung des Sachverhältnisses, die sich einer späteren, über die Lebenstage des Paulus hinausliegenden Zeit, die einen versöhnenden Schleier über zu Tage getretene Divergenzen zwischen dem Heidenapostel und seinen älteren Amtsgenossen geworfen hatte, angehört und zugleich der Unionstendenz unseres Briefes angemessenen Vorschub leistet. Aber doch immerhin eine Darstellung der Sachlage, deren Abweichung von der durch Paulus selbst gegebenen leicht in die Augen fallen muss. Denn im Colosserbriefe sind die Subjekte, denen das dem Paulus zur vollen Ausrüstung übertragene Mysterium eröffnet wird, nicht die heiligen Apostel, sondern die Heiligen (*τοῖς ἁγίοις*) schlechthin (1, 26). Auch wird dieser Eröffnungsact nicht als unmittelbare Offenbarung, sondern nur als (mittelbare) Aufschliessung (*ἐφανερώθη*) gekennzeichnet (vgl. das folgende *γνωρίσαι* Col. 1, 27). Hier ist also Alles völlig klar und unzweideutig so zum Ausdruck gelangt, wie es dem historischen Sachverhältniss selbst entspricht. Wogegen an unserer Epheserstelle zwar die Person und eigenthümliche Berufsaufgabe des Heidenapostels scharf genug markirt heraustritt, andererseits sich doch bereits die Neigung zur Geltung bringt, auch den übrigen Aposteln eine dem die volle Gleichberechtigung der Heiden in sich schliessenden Mysterium zugewandte Stellung einzuräumen, die der des Paulus möglichst nahe kommt. Wahrscheinlich ist für die Darstellungsweise des Verfassers von massgebendem Einfluss gewesen das, was Paulus im ersten Corintherbriefe von dem schreibt, was Gott vorherbereitet hat denen, die ihn lieben, nämlich, dass es *uns* geoffenbart habe Gott durch den Geist (2, 10: *ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος*). Allein, wenn auch der Apostel an dieser Stelle mit seiner communicativen Redeform nicht bloss auf sich selber als Offenbarungsempfänger des Weisheits-Mysteriums hindeutet, sondern auch andere *πνευματικοί* sich zur Seite stellt, so liegt doch, dem ganzen Zusammenhange entsprechend, dem Paulus eine Mitbezugnahme auf seine mit der Diakonie der *περιτομῇ* betrauten Amtsgenossen nichts weniger als nahe, zumal die letzteren, wenigstens damals noch betreffs der vollen Gleichberechtigung der Heidenwelt dem messianischen Heile gegenüber, nicht ein sicheres Bewusstsein und eine von Schwankungen völlig freie Stellungnahme gewonnen hatten ¹⁾.

Es erübrigt nun noch einige erläuternde Bemerkungen über das Verhältniss des den Aposteln und speciell dem Paulus ge-

¹⁾ Wir wollen hier nur an Gal. 2 und Act. 15 erinnern.

offenbarten Mysteriums zu den himmlischen Mächten hinzuzufügen. Wir erfuhren in V. 9, dass es der Schöpfungszweck Gottes gewesen sei: auf dass in der Gegenwart kundgemacht würde den *ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις* in den himmlischen Regionen die vielfältige Weisheit Gottes durch die Kirche. Wir treffen hier auf eine Aussage, die wir in den Briefen des Paulus, mit Einschluss des Colosserbriefes, nicht vorfinden, und die lediglich unserem Epheserbriefe angehört. Indess füllt die hier vorliegende Auslassung eine Lücke aus in den Andeutungen über die Wirkungen der göttlichen Heilsökonomie auf die transcendente Welt. Wir wissen aus Cap. 1, 10, dass es der Zweck des Mysteriums des Willens Gottes war, alle Lebewesen in Christo mit sich zu harmonischer Einheit zusammenzufassen, und dass unter ihnen auch *τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς* in erster Linie namhaft gemacht wurden. Der erste grundlegende göttliche Act zur Herbeiführung dieses Zieles war die Erhöhung Christi über jedwede supranaturale Machtkategorie (1, 21 f.) und die Unterwerfung aller creatürlichen Wesen unter seine königliche Herrschaft (1, 22; 4, 8 f.). War durch diesen göttlichen Allmachtsact die objective Bedingung gegeben, dass die bisher vielgetheilte, verschiedenartig executirte göttliche Haushaltung den Uebergang zum Einheitsstaat machen konnte: so fehlte doch noch ein namhaftes Moment, um jenen Process in einer dem Rathschlusse Gottes angemessenen Weise seiner Realisirung näher zu bringen. Das bisher allen rationalen Lebewesen streng verschlossen gebliebene Mysterium sollte, wie an den irdischen, so auch an den himmlischen auf Christum hin geschaffenen Wesen (Col. 1, 16) nicht bloss in Form einer bewusstlos wirkenden Machtthat vollzogen werden, sondern auch beiden Theilen zu bewusster Kenntniss gebracht und ihrem freien Willen als ein solches zur Annahme dargeboten werden, dem sie als einer Offenbarung der göttlichen Weisheit, Gnade und Herrlichkeit ein freudiges Ja der Zustimmung und der Unterordnung unter den göttlichen Heilsrathschluss zu sprechen hätten. Nun erfolgte, wie wir aus unserer Stelle ersehen, die Kundmachung der *πολυποίκιλος σοφία* an die *ἀρχαί* und die *ἐξουσίαι ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* nicht so, dass etwa auch nur einigen unter ihnen eine unmittelbare Offenbarung über das, was Gott auch in Rücksicht auf sie zur Ausführung gebracht habe, zu Theil geworden wäre, wie ein solches auf Seiten der irdischen Geisteswesen erfolgt war (Eph. 3, 5). Vielmehr sollte dieser Kundmachungsprocess, dem wunderbaren Rathschluss der göttlichen Weisheit gemäss, sich so vollziehen, dass nicht von Oben, sondern von Unten her das Licht der Offenbarung an die himmlischen Mächte gelangte. Und zwar sollte die Kirche, der *eine* Leib Christi, in welchem Völker aller Zungen und

Regionen, über welche die ἀρχαί und ἐξουσίαι einst ihre pädagogische Schutzherrschaft gehandhabt hatten (Gal. 4, 3. 9) nunmehr unter ihrem neuen geistigen Oberhaupte fest geeinigt dastehen, die Dolmetscherin derjenigen göttlichen Eigenschaft sein, kraft deren auch sie, die oberen Gewalten, bestimmt waren, sich willig und fügsam der aufgerichteten Reichsordnung Gottes einzugliedern, und ihre Zwecke, statt, wie bisher, in selbstherrlicher Beschränktheit zu stören und zu bekämpfen, nach Kräften zu fördern. In dem Masse als durch die Kirche Christi in ihrem Thatbestande und ihrer Fortentwicklung auf Erden die laut werdende Kunde der einzigen, unwiderstehlichen Königsherrschaft Christi auch in die Regionen der oberen Geisterwelt hinaufschallte, und dort Gehör und Verständniss erlangte, konnten die tiefgreifenden Wirkungen auch für den Leib Christi auf Erden nicht ausbleiben. Die scharf gezogenen Scheidegrenzen zwischen den einzelnen Völkerschaften, ihre hermetische, in gegenseitige Feindschaft ausgeartete Absperrung gegen einander, bedingt und unterhalten durch verschiedenartige Religionen, Culte, und mit diesen eng verwachsene Gesetze und Lebensordnungen, was alles in den idealen Lebenscentren der betreffenden Nationen, ihren respektiven ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις, seinen letzten und obersten Grund hatte, — dieser ganze Zustand der Zerrissenheit und wechselseitiger Bekämpfung der Erdenbewohner musste seinem Ende entgegengehen, je mehr die höhere Geistesmacht von Christo her in ihrer sichtbaren Verkörperung in seiner Gesammtgemeinde sich auch dahin Bahn brach, von wo für die Völker zur Zeit ihrer Unmündigkeit freilich Weisheitskeime ausgegangen und heilsame Lebensordnungen entstammt waren, zugleich aber auch ihr Regiment Beschränktheit, starrsinnige Selbstüberhebung und Gewaltsamkeit an den Tag gelegt hatte. So blieb ihnen denn auch nicht die Ankündigung eines Endes ihrer Herrschaft erspart, welches schliesslich dadurch herbeigeführt wurde, dass sie in ihrer kurzsichtigen Weisheit (durch ihre irdischen Stellvertreter) denjenigen dem Kreuze überlieferten, der zum κύριος τῆς δόξης von Gott auserkoren war (1 Cor. 2, 8). In Folge dieses von ihrer in ihrer Afterweisheit vollzogenen Gewaltactes wurden die ihrer Disciplinargewalt Entsetzten (Col. 2, 15) oder zu Gefangenen Gemachten (Eph. 4, 8) zu solchen, denen das καταργεῖσθαι in Aussicht gestellt wurde (1 Cor. 2, 6). Indessen, bevor an den Betreffenden das eventuelle καταργεῖσθαι im strictesten Sinne des Wortes definitiv vollstreckt werden sollte (1 Cor. 15, 24), wird ihnen, denen ja ebenfalls die in Christo vollzogene Versöhnungsthat Gottes objektiv zugewendet ist (Col. 1, 20), Frist und Gelegenheit geboten, sich diese Versöhnung mit Gott, die ihre enge Vereinigung mit Gott zur Folge haben

würde (Eph. 1, 10) sich anzueignen. Um nun diesen Zweck herbeizuführen, ist das erfolgt, von welchem hier an unserer Stelle die Rede ist, die in der Gegenwart erfolgte Kundmachung der *πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ* durch die Kirche an jene oberen Gewalten. Erwägt man diese Verhältnisse näher, so wird einleuchten, von welcher weitgreifenden Bedeutung dieser Kundmachungsakt ist. Da der Erfolg der gesamten evangelischen Mission mit der Stellung, welche die Völkerengel zu ihr einnehmen, auf das Engste verbunden ist, so kann es nichts Auffallendes haben, wenn hier an unserer Stelle der in Rede stehende Kundmachungsakt der vielverschlungenen göttlichen Weisheit an die Himmelsmächte als Zweck der Schöpfung Gottes erscheint. Denn im Grunde genommen ist es ja ein Akt von Ausschlag gebender Bedeutung, nicht blos für die Eingliederung der Bewohner der oberen Welt in die grosse allumfassende Gottesgemeinde, sondern zugleich auch für die Gewinnung der noch nicht dem Reiche Christi angehörenden irdischen Völkerschaften, die in dem Masse einen ungehemmteren Zutritt zu demselben finden werden, als ihre Schutzgeister sich willig dem Dominium Christi unterstellen.

Die zur näheren Characterisierung der Person und Berufsaufgabe des Apostels bestimmte Digression mündete aus in den Hinweis auf den durch Christum unbedingt eröffneten Zutritt zu Gott. Dieser hoffnungsreiche Ausblick wird für den Schreibenden zum Motiv in

V. 13 sich mit der Bitte an Gott zu wenden *Um deswillen bitte ich* (*διὸ αἰτοῦμαι*¹⁾), die zum Inhalt hat, dass die Leser nicht muthlos werden möchten in den Drangsalen, welche P. für sie zu ertragen habe: (*μὴ ἐγκακεῖν*²⁾ ἐν ταῖς θλίψεσί μου ὑπὲρ ὑμῶν). Insofern ja diese seine Drangsalslage, weit entfernt ihnen zur Beschämung und zur Schmach zu gereichen, nur zur Verherrlichung derselben dienen

¹⁾ Ueber das Medium *αἰτεῖσθαι* im Unterschiede zu dem Aktivum *αἰτεῖν* s. z. Col. 1, 9.

²⁾ Der formalen Möglichkeit nach kann zu dem Infinitiv *ἐγκακεῖν* als Subjektsaccusativ *ἐμὲ* oder *ὑμᾶς* ergänzt werden. Allein dem Context (vgl. V. 16 ff.) entsprechend ist entschieden nur das letztere an die Hand gegeben. Muthlosigkeit aber konnte die Leser ergreifen, wenn sie sahen, dass der Diener des Heidenevangeliums (V. 7 f.) in Banden gelegt sei, und sie diese Thatsache als eine Strafe ansahen, die ihm von der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit für seine gesetzesstürmerische Irrlehre verhängt sei, durch welche ihn die die göttliche Weltregierung repräsentierenden *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* rechtmässig heimsuchten. *ἥτις* = *ὁ* = *τὸ ἐμὲ θλίβεσθαι*, oder *ἐν θλίψεσιν εἶναι*, — dieses *ὁ* dann attrahiert von *δόξα* vgl. Winer S. 157.

könne. Welche ein Gegenstand des Ruhmes sind (ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν).

V. 14. Nachdem P. ein der Wirksamkeit seiner nachfolgen sollenden Fürbitte entgegenstehendes Hemmniss (bestehend in dem scheuen Hinblick der Leser auf seine Gefangenschaftslage, mit welcher ihre, der Heidenchristen, Hoffnung auf Erlösung hänfällig zu sein scheinen konnte) aus dem Wege geschafft hat, leitet er nunmehr mit *τούτου χάριν* zu dieser, die positive, innere, subjektive Heilsausrüstung der Leser anstrebbenden Bitte selber über. *Zu Gunsten nun dieses Nichtverzagtwerdens der Leser beugt der Apostel seine Kniee vor dem Vater (τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα¹⁾).*

V. 15. Dieser Vater wird näher charakterisiert als derjenige, von welchem her jedwedes (πᾶσα s. Winer S. 105) Geschlecht im Himmel und auf Erden seinen Namen als den von Gotteskindern führt. (ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ²⁾ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται³⁾).

¹⁾ Der Zusatz zu τὸν πατέρα: τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ. ist fortgelassen von Ln., Ti.³, Treg., WH. auf Grund von \aleph^a ABCP 17. 67** vers. Or. al. patr., wengleich derselbe auch, wie sich unten ergeben wird, eine treffliche Glosse ist.

²⁾ πατριὰ = הַבְּתָרָה bedeutet im A. T. im Unterschied von הַבְּתָרָה (qúlā, Stamm, Tribus) das Geschlecht als Unterabtheilung der 12 Stämme, von welcher πατριὰ wiederum die $\text{בֵּית הַאָּבִיבֵּית}$, die Stamm- oder Vaterhäuser (Familien im engeren Sinne) eine Unterabtheilung bildeten, s. Winer R. W. B. II 513 ff. (vgl. Ex. 6, 14 ff.; Num. 1, 2. 20 ff.; 26, 2 ff.; Deut. 29, 17; Jos. 7, 14 ff.; 21, 5 ff.; 1 Sam. 10, 19). Luc. 2, 4 wird von Joseph, dem Mann der Maria, gesagt: er sei ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβὶδ (d. h. nicht nur aus derselben gens, wie David, sondern auch zur Familie Davids gehörig, d. h. ein Nachkomme Davids). Act. 3, 25 (Gen. 12, 3) πᾶσαι αἱ πατρίαι τῆς γῆς im allgemeinen Sinne: Völker, Nationen, wie auch הַבְּתָרָה gebraucht wird. Es wird aus inneren Gründen kaum ein Zweifel darüber bestehen, dass ἐξ οὗ sich nur auf τὸν πατέρα zurückbeziehen kann, da sonst das Wortspiel πατέρα und πατριὰ unverständlich bleiben würde. Diese nothwendige Rückbeziehung des ἐξ οὗ auf τὸν πατέρα würde aber verdunkelt worden sein durch den Zusatz: τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Letzterer giebt sich schon dadurch als eine Glosse zu erkennen, dass man, falls er echt wäre, nicht begreifen könnte, weshalb er von gewichtigen Zeugen fortgelassen sei. — Zunächst ist klar, dass πατριὰ hier nicht im speciell technischen Sinne gebraucht ist. Unter πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς können nur die verschiedenen ordines der Engel verstanden werden, welche die familia superior dei bilden (vgl. Sanhedrin fol. 57, 2: Non facit deus quicquam, nisi antea consultaverit de eo cum familia superiori). Dem entsprechend kann die πᾶσα πατριὰ ἐπὶ τῆς γῆς nur auf verschiedene Nationen der Gemeinde Gottes auf Erden hindeuten, welche die untere Familie Gottes bilden. Der Sinn

V. 16. Den Inhalt dieser Fürbitte bildet: *Der Allvater möge ihnen nach dem Reichthum seiner Herrlichkeit verleihen, dass sie mittelst (ihnen von ihm zugeführter) Kraft gestärkt werden möchten durch die Vermittlung seines Geistes in Rücksicht auf den inneren Menschen* (ἵνα ὡς¹⁾ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ²⁾ δυνάμει³⁾ κραταιωθῇναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἕσω ἄνθρωπον⁴⁾).

ist also: jede πατριά im Himmel und auf Erden trägt von Gott als ihrem πατήρ diesen ihren Namen πατριά, d. h. sie führen beiderseitig den Namen אֱלֹהֵינוּ אֲבוֹתֵינוּ, υἱοὶ τοῦ Θεοῦ um deswillen, weil Gott ihr Vater ist, das heisst nun aber nicht, weil sie von Gott ins physische Dasein gerufen sind, leiten sie ihren Namen als Söhne Gottes von Gott dem Vater her, sondern weil sie von Gott als Vater unseres Herrn Jesu Christi in diesem Letzteren als Haupt zu einer Einheit zusammengefasst sind (vgl. 1, 10), also Söhne Gottes im höheren geistlichen Sinne geworden sind, tragen sie von Gott als πατήρ her ihren Namen πατριά. Der Sinn ist in jedem Fall der, dass P. sich nicht an den Vatergott wendet, dessen Name allein über das Volk Israel genannt ist, dem Israel als Eigenthumsvolk geweiht ist, sondern an den Vater, dessen Name über jedes Geschlecht im Himmel und auf Erden genannt ist. Das bedeutet: dem alle Engelklassen und Menschengeschlechter als eine grosse Familie der Kinder Gottes geweiht sind.

¹⁾ Vgl. אֲבוֹתֵינוּ אֱלֹהֵינוּ: nach dem Namen jemandes genannt werden, d. h. seiner Familie, seinem Volke beigezählt werden, Jes. 43, 7; 48, 1; mit blossem אֲבוֹתֵינוּ Gen. 21, 12; אֱלֹהֵינוּ 48, 6; mit אֲבוֹתֵינוּ אֱלֹהֵינוּ Jes. 48, 2. אֲבוֹתֵינוּ אֱלֹהֵינוּ: Mein Name wird genannt über einer Sache, d. h. sie wird nach mir benannt, führt meinen Namen, 2 Sam. 12, 28; Jes. 4, 1. Daher: sie gehört mir an, ist mir geweiht, z. B. in Beziehung auf Jahve vom israelitischen Volk Deut. 28, 10.

²⁾ Wenn man mit Ti.⁷ statt ὡς den Optativ ὡς vorzieht, so ist hier ἵνα eine den Wunsch einführende Partikel, s. Winer S. 273.

³⁾ Vgl. Col. 1, 11: ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν, μετὰ χαρᾶς.

⁴⁾ Dieser Zusatz ist nicht ohne Bedeutung, weil die befürwortete Befestigung der Leser, wie die folgenden Verse (17—19) zeigen, nicht sowohl (wie an der Parallelstelle Col. 1, 11) auf eine Kräftigung des Willens, um Drangsale erdulden zu können, hinführt, als vielmehr auf eine Befestigung des Bewusstseins, um in der rechten Erkenntnis nicht irre zu werden. Auf dies letztere führt auch der einschränkende Zusatz εἰς τὸν ἕσω ἄνθρωπον. Es ist nicht die physische Seite des Menschen (ὁ ἕξω ἄνθρωπος), rücksichtlich deren der Verfasser ein κραταιωθῆναι erbittet, sondern die Seite desselben, nach welcher er der Begabung mit rechter Glaubenserkenntnis mit dem λόγος σοφίας und dem λόγος γνώσεως durch den Geist Gottes bedürftig ist (vgl. 1 Cor. 12, 8), um gegen Klein- oder Irrglauben, gegen falsche Vorstellungen, Wahngebilde (λογισμοί) gesichert zu sein, wenn diese ihm seine Hoffnung, als gläubiger Heide selig zu werden, zu erschüttern und wankend zu machen versuchen sollten. Eph. 4, 23—24.

Als ein anderes Moment dessen, was Gott ihnen zu theil werden lassen möge, wird in

V. 17 hinzugefügt: *Dass Christus Wohnung machen möge mittelst des Glaubens der Leser in den Herzen derselben* (κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν) ¹⁾. Als unmittelbarer Effekt dieser von Gott zu gewährenden habituellen Verbindung Christi mit den Gläubigen wird dann V. 18 hervorgehoben, *dass dieselben in Liebe als festgewurzelte und sicher gegründete dastehen möchten* (ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι) ²⁾. Es folgt

¹⁾ Es fragt sich, in welchem Verhältnis steht der Infinitivsatz κατοικῆσαι zu dem vorausgehenden κραταιωθῆναι, im coordinierten oder subordinierten? Im ersteren Falle wäre κατοικῆσαι direkt abhängig von δῶ, im anderen enthielte es die aus dem κραταιωθῆναι für die Leser erwachsende Consequenz. Wir möchten die letztere Auffassung vorziehen, nach welcher die Einwohnung Christi durch Vermittelung des Glaubens in den Herzen der Leser als der Effekt des κραταιωθῆναι anzusehen ist. Dieser Gedanke ist ein durchaus angemessener, wenn man nur den Infinitivsatz (κατοικῆσαι) richtig zu deuten weiss. Es kann sich hier dem Zusammenhange entsprechend nicht um das allererste innere Inbeziehungtreten der Person Christi zu den Lesern handeln, das ja von dem Gläubiggewordensein an ihn unabtrennbar ist, sondern um ein volles habituelles Besitzergreifen von dem centralen Inneren des ἔσω ἄνθρωπος, den καρδίαις der Leser. Und zwar ist hier Christus in derjenigen Mittlereigenschaft, Funktion vorstellig zu machen, nach der er in diesem Brief vorzugsweise charakterisiert ist, d. h. als derjenige, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παῖδαίαν κ. τ. λ. (3, 12); als der, welcher den Versöhnungsfrieden und die Eintracht zwischen jüdischen und heidnischen Gläubigen objektiv vermittelt hat und als frohe Botschaft verkünden lässt (2, 13—16; 2, 17), als das eine Haupt der gesamten Himmel und Erde umfassenden Gemeinde (1, 10. 22; 3, 10. 15); oder nach Col. 1, 27 als ἐλπίς τῆς δόξης (vgl. Eph. 1, 12). Fasst man so den Infinitivsatz auf, so wird eine bessere Gedankenverknüpfung erzielt, als wenn man ihn für coordiniert dem Satze κραταιωθῆναι ansieht. Denn im letzteren Falle würde man nicht begreifen können, weshalb der Verfasser nicht die umgekehrte Ordnung sollte eingehalten haben, so dass das Wohnungmachen Christi in den Herzen der Leser als der fundamentale Akt erschien, dem in zweiter Linie sich die Kräftigung der Leser durch den Geist Gottes in Hinsicht auf den inneren Menschen anschliesse. — Nicht ohne Grund steht hier διὰ τῆς πίστεως. Der Artikel ist gesetzt entweder, um auf den bestimmten, bei den Lesern vorhandenen Glauben an Christum Jesum (ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ 1, 15) hinzuweisen, oder auf den zufolge der eben erwähnten Kräftigung neu belebten Glauben. — Schliesslich ist noch zu bemerken, dass der Ausdruck Χριστὸς καὶ — od. ἐνοικεῖ ἐν τινι bei P. nicht vorkommt. Nur im Colosserbrief wird das πλήρωμα Gottes (d. Gottheit) als in Christo Wohnung gemacht habend (1, 19), wohnend (2, 9) dargestellt.

²⁾ Es ist durchaus unzulässig, ἐν ἀγάπῃ noch zum Vorhergehenden zu ziehen, als stände es parallel dem ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν (Christus

nun der nächste Zweck, den der Fürbittende mit der von Gott gewährten Einwirkung auf die Leser verknüpft denkt. Derselbe

soll also Wohnung machen 1) durch den Glauben in ihren Herzen, 2) in ihrer ihm dargebrachten oder hingegebenen Liebe). Diese Auffassung des zweiten *ἐν* wäre des *διὰ τῆς πίστεως* wegen eine sehr wenig sich empfehlende; statt dessen sollte man eher erwarten *διὰ τῆς πίστεως καὶ ἀγάπης*. Aber auch als eng mit *ταῖς καρδίαις ὑμῶν* zu verbindender Zusatz ist *ἐν ἀγάπῃ* nicht aufzufassen (in euren von Liebe bewegten Herzen). Noch weniger empfiehlt es sich, in *ἐν ἀγάπῃ* die modale Form ausgedrückt zu sehen, in welcher Christus in den Herzen Wohnung macht (aus Liebe, bewogen von Liebe). Dies passt nicht wegen des *ὃ ᾧ κατοικῆσαι τὸν Χρ. ἐν ἀγάπῃ*. Es bleibt also nichts anderes übrig, als mit *ἐν ἀγάπῃ* ebenso, wie 1, 4 einen neuen Satz zu beginnen und dasselbe zu *ἐρρῖζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι* zu ziehen; ohne diese Näherbestimmung würden die beiden participia perfecti zu nackt dastehen (vgl. die Parallele des Colosserbriefes 2, 7: *ἐρρῖζωμένοι καὶ ἐποικοδομοῦμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε*). Man erwartet durchaus eine Person oder Sache, in welcher das Eingewurzelt- und Gegründetsein der Leser stattfinden soll. Nun ist aber keine Eigenschaft für den Context mehr passend, als gerade die Liebe, in welcher sie eine feste, unerschütterliche Position einnehmen sollen. Diese Liebe ist hier schwerlich die Liebe Gottes oder Christi zu ihnen, sondern vielmehr die Liebe als Effekt des *κραταιωθῆναι* und *κατοικῆσαι*, welche die Leser zu Christo und zu einander besitzen (vgl. Col. 2, 2 *συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ*). Der Verfasser will wohl an die einträchtige Liebe gedacht wissen, in welcher sie als eng verbundene Glieder eines Leibes (vgl. 3, 6) festgewurzelt, als Steine des Tempels, dessen Grund die Apostel und Propheten sind und dessen Eckstein Christus ist (2, 20—22), festgegründet sind (*τεθεμελιωμένοι* vgl. Col. 1, 23). — Zum Schluss fragt es sich, wie sind vom grammatischen Standpunkt die Participia zu beurtheilen? Winer S. 533 (und ähnlich Buttmann S. 256) sagt: „Eph. 3, 18 sind die Participia wohl zu dem Satze *ἵνα ἐξισχύσητε* zu ziehen, s. Meyer zu der Stelle“; allein das ist doch höchst unwahrscheinlich. Zumal wenn man, wie oben nachgewiesen, *ἐν ἀγάπῃ* mit *ἐρρῖζ. κ. τεθεμ.* verbinden muss, machen die Participia den Eindruck eines selbstständigen Satzes. Wir wollen dieselben auch nicht so auflösen, als läge hier ein einfacher lapsus vor und die Worte bedeuteten nichts Anderes, als *ἐν ἀγάπῃ ἐρρῖζωμένων καὶ τεθεμελιωμένων*, sondern es liegt hier der Fall vor, welcher von Winer S. 532 u. Kühner II, 601 f. und 665 Anm. 3 dahin bestimmt ist, dass der absichtlich abnorm gebrauchte Kasus des Particips die stärkere Hervorhebung des Begriffes bezweckt. Demnach werden wir unsere Stelle folgendermassen zu beurtheilen haben. Der Verfasser sagt nicht etwa *ἐρρῖζωμένων — τεθεμελιωμένων*, weil er die Leser bei dem Akte des *κατοικῆσαι* nicht als solche sich vorstellig macht, die bereits in Liebe Gewurzelte und Gegründete wären (in euren Herzen, die ihr fest Gewurzelte und Gegründete seid). Vielmehr sieht der Verfasser die Leser in der Eigenschaft als Gewurzelte für Produkte des *κατοικῆσαι — ὑμῶν* an. Wir haben hier also eine ungemein prägnante Ausdrucksweise, die etwa so aufzulösen wäre: *ὥστε γενέσθαι oder εἶναι ὑμᾶς ἐν ἀγάπῃ ἐρρῖζωμένους καὶ τεθεμελιωμένους*.

geht dahin, dass sie aus der Tiefe der Liebe heraus die Kraft gewinnen möchten, zu erfassen in Gemeinschaft mit allen Heiligen, welches sei die Breite und Länge, die Tiefe und Höhe (ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι¹⁾ σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις²⁾ τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος³⁾)).

V. 19. Und zu erkennen die die Erkenntnis überragende Liebe Christi (γινῶναι τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ⁴⁾). Mit jenem Zweck wird als

¹⁾ ἐξισχύειν ἅπ. λεγ. im N. T. vgl. Sirach 7, 6. — καταλαμβάνειν im geistigen Sinne: 1 Cor. 9, 24; Röm. 9, 30; Philipp. 3, 12—13; an allen diesen Stellen steht es aber nicht, wie hier, in dem engeren Sinne: cognitione apprehendere, mente intelligere.

²⁾ σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις: Wie es sich für in der Eintracht Gewurzelte und Gegründete geziemt, dass sie nicht blos für sich, als Heidenchristen, sondern in der Gemeinschaft mit allen Heiligen, unter welchen nicht blos die auf Erden lebenden, sondern auch die der πατρίᾳ ἐν οὐρανοῖς (vgl. 3, 15 10; 1, 21) angehörigen Heiligen zu verstehen sind (vgl. Philipp. 2, 10), zu dem καταλαβέσθαι gelangen.

³⁾ Es ist, wie auch Winer richtig gesehen hat, wenn nicht eine Tautologie entstehen soll (V. 19), nicht αὐτῆς sc. ἀγάπης zu ergänzen. Auch wäre der Ausdruck Breite u. s. w. der Liebe doch ein etwas zu sinnlicher. Eher ginge es noch, an πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ (V. 16) zu denken. Am besten ist es, den in Christo verwirklichten ewigen Heilsrathschluss oder die das enthüllte Mysterium zur Erscheinung bringende göttliche σοφία (V. 9—11) in Betracht zu ziehen. Πλάτος und μῆκος deuten hin auf die weite Ausdehnung dieses, als Effect der Weisheit realisierten göttlichen Rathschlusses auf Erden über alle Völker der Welt (vgl. Col. 1 6. 23. 25 f.; Eph. 3, 6; 1, 18 τῆς κληρονομίας αὐτοῦ (sc. Θεοῦ) ἐν τοῖς ἁγίοις), — βάθος darauf, dass dieser Heilsrathschluss nicht blos die Erde, sondern auch die καταχθόνιοι mit umfasst (Eph. 4, 9; Philipp. 2, 10; Röm. 14, 9; 1 Cor. 15, 18. 26. 54 ff.; 1 Thess. 4, 13. 14), — endlich ὕψος auf die πατρίδα ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Die Wahl der bezüglichen Ausdrücke (πλάτος κ. τ. λ.), die an ein Gebäude denken lassen könnten, würde sich einfach erklären, wenn wir in Erwägung ziehen, dass der universelle göttliche Heilsrathschluss, Alles im Himmel und auf Erden in Christo als Haupt zusammenzufassen (1, 9—10), den Gott in der Person Jesu Christi unseres Herrn bereits in Realität hat treten lassen (3, 11), dem Bewusstsein des Verfassers als κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι (2. 22) plastisch gegenwärtig gewesen wäre, auf welche symbolische Beziehung namentlich das Particip. τεθεμελιωμένοι zurückweisen könnte. So versteht man, von welcher Wichtigkeit es für die Leser ist, wenn sie diesen geistlichen Tempel nach allen Raumdimensionen hin zu klarer Anschauung zu bringen sich angelegen sein lassen. Dabei könnte auch immerhin noch eingewirkt haben Hiob 11, 7—9; vgl. zur ganzen Stelle auch Röm. 11, 33; 8, 39. — Die drei Substantive πλάτος, μῆκος, ὕψος nicht bei P. Die beiden ersteren nur noch in der Apokalypse, ὕψος dagegen noch Eph. 4, 8, Apok., Lucas und Jacobus.

⁴⁾ Vgl. Philipp. 4, 7 und Henoch 82, 2. Ueber das Particip. ὑπερβάλλουσα im Sinne des Beiwortes s. Winer S. 324 Anm. 4. — Diese Charak-

endgültiges Ziel verknüpft, dass die Leser voll erfüllt werden möchten zu der ganzen Fülle Gottes hin (ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ) ¹⁾.

terisierung der ἀγάπη τοῦ Χρ. versteht sich, wenn man namentlich daran denkt, dass sich Christus auch für die Heiden als Opfer dargebracht hat (vgl. 2, 14—17; 5, 2; Col. 3, 13; Röm. 5, 6; 2 Cor. 8, 9). Das Verhältnis der ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ (amor Christi erga nos) zu dem πλάτος κ. τ. λ. ist das, dass durch die Vermittlung der ersteren der göttliche ewige Heilsrathschluss sich zu verwirklichen begonnen hat.

¹⁾ Ueber das εἰς als Ziel des πληρωθῆναι s. Winer S. 204. Der formalen Möglichkeit nach könnte man bei πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ an die ganze Fülle des göttlichen Wesens, die reichgegliederte, göttliche Elohimnatur denken, aber schwerlich nach ihrer reinen Immanenz in Gott, sondern insofern sie nach dem Colosserbrief (1, 19; 2, 9) in Christo Wohnung gemacht hat. In diesem Fall wäre der Sinn: damit ihr voll erfüllt werdet zu der ganzen Fülle Gottes, die in Christo habituell sich niedergelassen hat; mit anderen Worten: damit ihr zu dem Gesamtcomplex der Eigenschaften und Erlösungskräfte Gottes, wie sie in Christo als dem Haupt der Kirche immanent geworden sind, voll und ganz herangebracht werdet. Allein gegen diese Auffassung spricht doch, dass das ganze πλήρωμα Gottes weder an unserer Stelle, noch auch sonst im Epheserbrief ausdrücklich zu Christo in eine solche Beziehung gesetzt ist, wie dies im Colosserbrief geschehen ist. Man sollte, um jenen Gedanken zu gewinnen, erwarten, dass der Verfasser geschrieben hätte: πᾶν τὸ πλήρωμα τὸ κατοικῆσαν (κατοικοῦν) ἐν Χριστῷ. Auch würde die Deutung des bez. Satzes, vorausgesetzt, dass der Terminus τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ jenen Sinn wirklich habe, nicht wohl in den ganzen Zusammenhang sich einfügen. Wir werden deshalb von einer anderen Ausdeutung des πληρ. τ. Θεοῦ ausgehen müssen. Eph. 1, 23 stellte der Verfasser die Kirche als den Leib Christi unter den Gesichtspunkt eines πληρωμα (Complementes) dessen, der sich (sibi) Alles in Allem erfüllt (ähnlich Eph. 4, 13). Hierbei war nun allerdings der πληρούμενος Christus. Allein da uns andererseits die Gemeinde als Gesamtgemeinde und als πατριὰ (3, 15), als ναὸς ἅγιος, als κατοικητήριον Gottes entgegengetreten ist, so lässt sich dieselbe auch als πλήρωμα Gottes auffassen. Erscheinen im A. T. die Bewohner des himmlischen Palastes, die Engel, als Fülle desselben (Ps. 29, 9; vgl. Ez. 43, 5; 44, 4), so bildet im N. T. der Gesamtcomplex der zur Familie Gottes geeinten Heiligen im Himmel und auf Erden seinen Tempel. Der Sinn ist also: damit ihr miterfüllt werdet, d. h. vollkommen herankommt zu, in vollem Mass einverleibt werdet, vollauserüstete Glieder werdet der grossen, Himmel und Erde umspannenden Gesamtgemeinde, die wie Christi, so Gottes erfüllende Ergänzung bildet, und in der er wiederum mit seinem Geiste als in seinem heiligen Tempel Wohnung macht, vgl. V. 16. 17. Man wird hier das πληροῦσθαι nicht einseitig im Sinne von πληροφορεῖσθαι aufzufassen haben: Damit ihr mit aller Ueberzeugung ausgerüstet werdet in Rücksicht auf die ganze Fülle Gottes (das alle Heiligen umfassende Reich Gottes). Vielmehr umfasst πληροῦσθαι die Herbeiführung eines Vollkommenheitszustandes des gesamten Wesens (nicht blos des Bewusstseins) bei den Lesern, als dessen Ziel namhaft gemacht ist das

V. 20. Die Fürbitte schliesst mit einer Doxologie Gottes: *der vermag über alles hinaus zu thun weit hinweg über alles, was wir erbitten oder erdenken in Gemässheit der Kraft, welche er in uns wirksam sein lässt*, V. 21. Ihm sei die Ehre in der Kirche und mittelst Christi Jesu auf alle die Geschlechter der Ewigkeit der Ewigkeiten hin. Amen! (τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν¹⁾ κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν, 21 αὐτῷ ἢ δόξᾳ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ²⁾) εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων ἀμήν.)

vollkommene realisierte Himmelreich, welches das πλήρωμα Gottes sowohl im aktiven, als passiven Sinne bildet, im aktiven sofern als die Familie G. gewissermassen das Wesen G. vollmacht, im passiven sofern Gott dieses sein Komplement mit seinem Wesen erfüllt und sich so successiv durch Christum immer mehr zu eigen macht, seinem geistigen Wesen conformiert.

¹⁾ ὑπὲρ πάντα über alles hinaus (Kühner S. 422). Dieses ὑπὲρ πάντα bekommt dann seine nähere konkretere Bestimmtheit durch ὑπερεκπερισσοῦ (vgl. 1 Thess. 3, 10; 5, 13 (?)). — ὧν = ὑπερεκπερισσοῦ τούτων, ᾧ (s. Winer S. 154). Verbindet man κατὰ δύναμιν mit αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν, so muss man als das Subjekt des αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν den Apostel annehmen, der in diesem Falle ausspricht, dass Gott weit über das hinaus zu thun im stande sei, was er, der Apostel, in Gemässheit der in ihm wirkenden Kraft (3, 7 τῆς δοθείσης [sc. τῆς χάριτος] μοι κατὰ τὴν ἐνεργεῖαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) erfleht oder sich vorstellig macht. Verbindet man aber κατὰ δύναμιν mit ποιῆσαι, so ist das Subjekt in αἰτούμεθα und νοοῦμεν nicht P. allein, sondern alle Christen, und P. sagt von Gott, dass er weit über das hinaus, was wir zu bitten oder uns vorzustellen pflegen, zu thun vermag in Gemässheit seiner sich in uns (den Bittenden und Vorstellenden) zur Wirksamkeit bringenden Macht. Diese letztere Deutung wird vorzuziehen sein, wobei immerhin noch möglich bleibt, bei αἰτούμεθα und νοοῦμεν namentlich an die oben von P. ausgesprochene Fürbitte zu denken. Allein das über die Wirksamkeit der Fürbitte Gesagte ist in allgemeiner Form ausgesprochen, und P. denkt die Fürbitte für die Leser als von ihnen selber reproduziert. (Ähnliche Doxologien: Röm. 16, 25—27; 1, 25; 9, 5; 11, 36; Gal. 1, 5.)

²⁾ Die neuesten Textkritiker bieten auf Grund von **SABC** Min. vg. cop. Hieronymus: ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; dagegen Ti.⁷ hielt noch an der Recepta fest und liess auf Grund von **D^bKLP** al. plur. verss. patr. das καὶ fort. Andere Codices stellen die Worte so: ἐν. Χρ. Ἰ. κ. ἐν. τ. ἐκκλησίᾳ. Es lässt sich nicht leugnen, dass die recipierte Lesart am leichtesten zu deuten ist, entweder: in der Kirche, welche in Chr. Jesu ist (vgl. 2 Thess. 1, 1), oder wohl besser: in der Kirche durch die Vermittlung Jesu Christi. Allein einmal spricht für die Beibehaltung des καὶ das Gewicht der äusseren Zeugen, andererseits würde schwer vorstellig zu machen sein, wie man, falls das καὶ ursprünglich gefehlt hätte, dazu gekommen wäre, einen derartigen, das Verständnis erschwerenden Zusatz zu machen. Behält man nun

Cap. IV.

V. 1. Nach der Fürbitte 3, 14—19, die mit der Doxologie 20—21 schloss, geht der Apostel zur Ermahnung über: *Ich ermahne euch nun, ich, der Gefesselte im Herrn, würdig zu wandeln der Berufung, mit der ihr berufen seid* (Παρακαλῶ οὖν¹⁾ ὑμᾶς, ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ, ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως²), ἧς ἐκλήθητε.)

Er thut dies, indem er auch hier ähnlich wie 3, 1 betont, dass er als der Gefesselte im Herrn rede, ohne Zweifel, um seinen Worten einen grösseren Nachdruck zu verleihen. Derjenige, welcher um der Heiden willen (vgl. 3, 1) in Christi Sache Fesseln trägt (vgl. Phil. 1, 17), hat auch das volle Anrecht, an die heidnischen Gläubigen Ermahnungen zu richten, durch welche diese daran erinnert werden, ihren Lebenswandel in Einklang zu setzen mit der ihnen zutheilgewordenen Berufung, die ihnen ja durch P. vermittelt ist. Das würdig der Berufung Wandeln wird vorzugsweise darin zu suchen sein, dass die Heidenchristen voll auf dessen sich bewusst bleiben, dass sie χάριτι σεσωσμένοι (2, 8) sind und sich deshalb vor allem Selbststruhm (2, 9), vor allem κατακαυχᾶσθαι τῶν κλάδων ἐκκλασθέντων (Röm. 11, 17), vor ὑψηλὰ φρονεῖν (Röm. 11, 20) zurückhalten. Darauf führt denn nun auch die folgende konkretere Ermahnung: V. 2. *Indem ihr mit aller Demuth und Sanftmuth, mit Langmüthigkeit euch einander ertraget* (μετὰ πάσης ταπεινοφροσύ-

das καί bei, so wird man kaum deuten dürfen: Mittelst der Kirche und mittelst Christi, sondern man wird das καί im explicierenden Sinne nehmen müssen: in der Kirche und zwar mittelst Christi Jesu. (Col. 3, 17). — Die Formel εἰς πάσας τ. γεν. τ. αἰῶνος τ. αἰώνων ist dem Epheserbriefe eigenthümlich. P. sagt sonst entweder εἰς τοὺς αἰῶνας (Röm. 1, 25; 9, 5; 11, 36; 16, 27), oder εἰς τ. αἰῶνας τ. αἰώνων (Gal. 1, 5; Phil. 4, 20), od. εἰς τὸν αἰῶνα (2 Cor. 9, 9). Auf die Verbindung von γενεά mit αἰών a. u. St. ist vielleicht Col. 1, 26 (ἀπὸ τ. αἰώνων κ. ἀπὸ τ. γεν.) von Einfluss gewesen.

¹⁾ οὖν ist folgernd aus der Doxologie, in welcher Gott als mächtig dargestellt war, über das hinaus zu bewirken, was wir von ihm erbitten.

²⁾ Zu κλήσεως ἧς ἐκλήθητε s. das zu χάριτος, ἧς ἐχαρίτωσεν 1, 6 Gesagte. — Zur Sache vgl. das zu 1, 18 u. 4, 4 Bemerkte. — Vgl. Col. 1, 10: περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ. 1 Thess. 2, 12 εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς.

νης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας ¹⁾ ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ²⁾)).

V. 3. *In Liebe euch angelegen sein lassend zu bewahren die Einheit des Geistes* (ἐν ἀγάπῃ ³⁾ σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ⁴⁾)).

Diese ἐνότης wird nicht zu deuten sein von der Einheit, die aus dem heiligen Geiste heraus sich gebildet hat, als Gemeindegeist, sondern ἐνότης τοῦ πνεύματος ist die Einheit des alle Gläubigen in gleicher Weise beseelenden heiligen Lebensprincipes (vgl. 2, 18). Objektiv vorhanden ist dieser eine Geist in der Gemeinde, da ja alle ihre Glieder in diesem einen Geiste getauft sind zu einem Leibe hin (1 Cor. 12, 13), und dieser

¹⁾ Es wäre freilich möglich, μετὰ mit περιπατῆσαι zu verbinden. In diesem Falle wäre mit μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλων eine specielle Anweisung gegeben, wie sich das ἀξίως περιπατῆσαι realisieren soll. Indessen weit näher liegt es, μετὰ π. τ. κ. πρ. mit ἀνεχόμενοι zu verbinden, im Hinblick auf die benutzte Colosserstelle 3, 12. 13: ἐνδύσασθε οὖν ὡς ἐκλεκτοὶ ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς κ. τ. λ. Das μετὰ vor μακροθυμίας ist wiederholt, um diesem letzteren Begriff eine besondere, für das ἀνεχόμενοι ἀλλήλων wichtige Bedeutung beizulegen. In der Colosserstelle folgen jene Tugenden auf einander, und dann der Participialsatz ἀνεχόμενοι ἀλλήλων als konkrete Modalität, wie die Leser nach Anziehung jener sich zu ertragen haben.

²⁾ Ueber den Nominativ des Particips ἀνεχόμενοι s. Winer S. 532 und das zu ἐξοῦζ. κ. τεθεμ. 3, 17 Bemerkte.

³⁾ Es liegt die Möglichkeit allerdings vor, ἐν ἀγάπῃ zu ἀνεχόμενοι zu ziehen, so dass die Liebe (vgl. 3, 17) als die Basis angenommen wäre, auf welcher sich das mit Demuth, Sanftmuth, mit Langmüthigkeit verbundene sich gegenseitig Ertragen vollzieht (vgl. 1 Cor. 13, 4: ἀγάπη μακροθυμεῖ κ. τ. λ.). Möglich ist auch, dass ἐν ἀγάπῃ auf περιπατῆσαι zu beziehen wäre (vgl. Eph. 5, 2: περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ). Doch da der Verfasser auch 1, 4 (5); 3, 17 einen Participialsatz mit ἐν ἀγάπῃ beginnt, so möchte es am wahrscheinlichsten sein, dass auch hier σπουδάζοντες mit ἐν ἀγάπῃ V. 3 zu verbinden ist. Da das Particip. ἀνεχόμενοι schon an den durch das zwei Mal gesetzte μετὰ namhaft gemachten sittlichen Eigenschaften eine genügende Modalbestimmung besitzt, so möchte sich die Annahme empfehlen: Der Verfasser habe die Liebe (3, 17) als diejenige Gemüthseigenschaft angesehen, in welcher die Bemühung, die Einheit des Geistes mittelst des Bandes des Friedens zu bewahren, sich vollziehen solle. An dieser Stelle ist das ἐν ἀγάπῃ nichts weniger als überflüssig. Bemühungen, die Einheit des Geistes zu bewahren, können aus sehr verschiedenen leitenden Motiven hervorgehen; sie können auch ἐν ζήλῳ, ἐριθείᾳ geschehen. Derartige Unionstendenzen, die einen gewaltsam absorptiven Charakter an sich tragen, die Geisteseinheit mit Zwang, auf Kosten berechtigter Eigenthümlichkeiten durchsetzen wollen, werden durch ἐν ἀγάπῃ abgewiesen.

⁴⁾ ἐνότης nur noch Eph. 4, 13, sonst nicht in der Bibel.

eine Geist seine Wirksamkeit äussert in der Zuertheilung der verschiedenen *χαρίσματα* (1 Cor. 12, 11). Es kommt nun für die Leser darauf an, ihn als Einheit zu bewahren, auf dass er nicht durch Zwietracht, Streit, Parteisucht alteriert werde. Und zwar soll dieses *τηρεῖν* effectuiert werden: *durch das Band des Friedens* (*ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης*¹⁾).

V. 4. Um die voranstehende Mahnung zu unterstützen, fährt nun der Verfasser fort: „*Ein Leib und ein Geist*“, (*ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα*) und führt den Lesern die Momente zum Bewusstsein, die ihnen als Triebfedern, Motive dienen müssten, um die Einheit des Geistes mittelst des Bandes des Friedens zu bewahren. Die Realitäten, der gemeinsame Besitz, welche den Gläubigen unabweisbar jene Mahnung zu erfüllen zur Pflicht machen, sind das Vorhandensein der Kirche als eines einheitlichen (unter dem Haupte Christi befassten) Leibes, vgl. 1, 23; 2, 16, das Vorhandensein des einen (jenen Leib) beseelenden Geistes (2, 18 vgl. Phil. 1, 27).

In dem nachfolgenden Satze: *dem entsprechend, dass ihr mittelst einer Hoffnung eurer Berufung berufen worden seid* (*καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν*), wird einleuchtend gemacht, dass die Einheit des Leibes und Geistes von Anfang des Christenstandes der Leser an als unmittelbare Consequenz sich ergeben habe. Was die grammatische Auflösung der Präposition *ἐν* (*μ. ε.*) anlangt, so wird sie nicht, was auch Winer S. 389 und Buttmann S. 283 nicht befürworten, im Sinne von *εἰς*, d. h. *ὥστε εἶναι ὑμᾶς ἐν* zu deuten sein, sondern im vermittelnden oder die Basis namhaft machenden Sinne, also: *dem entsprechend, dass ihr auch berufen seid in Verbindung mit oder auf Grund einer Hoffnung, welche eure Berufung in Euch erweckt hat*. In diesem Falle würde *ἐλπίς* im subjectiven Sinne (*spes, quae sperat*) genommen; das Sachverhältnis wäre also folgendes. Obgleich die Judenchristen *προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ* waren 1, 12, die Heidenchristen *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες* 2, 12, so ist doch die Hoffnung, welche die Berufung durch das Evangelium beiden Theilen gebracht hat, nicht eine doppelte, sondern eine einige. Beide Theile sind *συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγε-*

¹⁾ Das Band d. F. ist dasjenige, welches im Frieden besteht (Gen. appositionis Winer S. 494), wohl nicht, welches der Friede knüpft (Gen. subj. od. auctoris). Andersartig ist der Genitiv Col. 3, 15: *σύνδεσμος τῆς τελειότητος* (Gen. effectus). — Vgl. zu dem ganzen Verse Col. 3, 14—15 *ἐπὶ πᾶσι δὲ τοῦτοις τὴν ἀγάπην, ὃ ἐστὶν σύνδεσμος τῆς τελειότητος. καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβεύετω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἐνὶ σῶματι.*

λίον (3, 6 vgl. 1, 11—13). Hieraus erhellt, dass die Subjekte, welche von einem Hoffungsgefühl beseelt sind, *einen* Leib bilden, und dass *ein* Geist das Angeld ihres Erbes (1, 14) ist und diesen Leib zusammenhält.

V. 5. Der Verfasser fährt fort in der weiteren Namhaftmachung der Einheitsmomente: *Ein Herr* (εἷς κύριος) im Gegensatz zu den vielen ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι, unter denen die Leser früher, sowohl Heiden, wie Juden, verknechtet waren, und über welche letzteren Christus, nachdem er den Versöhnungsfrieden zwischen beiden Theilen gestiftet hat (2, 14 ff.), als das eine Haupt der Kirche gesetzt ist (1, 10. 20 ff.; 3, 10—11) und über alle ihn Anrufenden denselben Reichthum ausschüttet (Röm. 10, 12; Eph. 1, 7. 8; Col. 1, 27¹⁾). *Ein Glaube* (μία πίστις). Da πίστις weder in den echten paulinischen Briefen, noch im Epheserbrief in der Bedeutung Glaubenslehre vorkommt, so ist gar kein Grund, diesen Terminus in einem anderen Sinne, als dem des subjektiven Glaubens zu verstehen. Auf den εἷς κύριος folgt naturgemäss diejenige subjektive Gemüthsverfassung der Glieder seines Leibes, durch welche er, zwecks der Erlangung des Heiles (Eph. 1, 15; 2, 8; 3, 12. 17), allein, mit Ausschluss aller eigenenen Werke, von Juden- wie Heiden-Christen angeeignet werden kann (2, 8. 9). Ohne Zweifel ist als Parallele Röm. 3, 30 anzusehen²⁾.

Eine Taufe (ἐν βάπτισμα). An diesen *einen* Glauben als das allen Christen gemeinsame Aneignungsorgan des *einen* Herrn, schliesst sich der Ritus, durch welchen die zum Glauben Erweckten von dem Schmutz der Sünde gereinigt (5, 26) sind. Auch kann dadurch die Einheit der Taufe nicht alterirt werden, ob sie an Beschnittenen oder Unbeschnittenen vorgenommen wird, da beide Theile in gleicher Weise, als in den Begierden des Fleisches befindliche, von Natur Kinder des Zornes (2, 3. 5), in bei der Taufe geschehenem Mitsterben mit Christo ihren Fleischesleib abzulegen haben und in dem Miterwecktwerden mit ihm zu einer Neuheit des Lebens auferstehen (Röm. 6, 3 ff.; Col. 2, 11 ff.), in welcher alle, zuvor durch scharfe Unterschiede getrennt, zu *einem* Menschen werden (Gal. 3, 27 ff.; Col. 3, 11) und zu einem Leibe getauft werden (1 Cor. 12, 13).

V. 6. Hier erhebt sich der Verfasser zu der höchsten und umfassendsten Einheit des christlichen Gesamtkörpers. Es ist

¹⁾ In ähnlicher Weise wird 1 Cor. 8, 6 der εἷς κύριος δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ in Gegensatz gestellt zu den πολλοὶ κύριοι V. 5.

²⁾ ἐπεὶ εἷς ὁ θεός, ὃς δικαιοῦσι περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως.

dies: *der eine Gott und Vater Aller* (εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων). Er ist für die Heidenchristen als frühere ἄθεοι (2, 12) durch Christum als derselbe Gott und Vater offenbart worden, als der er sich seinem erwählten Volke schon früher kundgethan hatte (2, 12), wenngleich ihnen der ungehemmte Zutritt zu ihm als Vater erst mit den Gläubigen aus der Völkerwelt zugleich eröffnet worden ist (2, 18; 3, 12; Röm. 3, 29. 30¹⁾). Von diesem *einen* Gott und Vater Aller wird nun eine dreifache Seins- und Bethätigungsweise seines Wesens hervorgehoben. Er ist erstens *über allen* (ἐπὶ πάντων)²⁾ in sofern er in majestätischer Herrschaft und zugleich väterlicher Gnade über allen Gliedern seiner grossen Himmel und Erde umfassenden Familie (3, 15) thront und waltet (aus dem A. T. herübergenommenes Moment der Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes (יהוה ייחיד)). Er ist zweitens *durch alle hindurch* (διὰ πάντων) d. h. die sämtlichen Glieder des *einen* Leibes Christi mit seiner heilsvermittelnden Kraftenergie durchwirkend³⁾. Er ist endlich in allen (ἐν πᾶσι), in sofern er durch seinen *einen* verheissenen Geist, den Geist der Versöhnung und des Angeldes der Erbschaft (1, 13. 14; 2, 18), sich in dem Inneren Aller als ihren Vater und Heilsvollender bezeugt (1, 17)⁴⁾.

¹⁾ 29. ἡ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; καὶ καὶ ἐθνῶν 30. εἴπερ εἷς ὁ θεός, ὃς δικαιοῦσι περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίας διὰ τῆς πίστεως.

²⁾ Es ist immerhin möglich, dass dem Verfasser bei der Formulierung dieser Aussage als formale Analogie Röm. 9, 5 (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός) vor Augen gestanden habe, ohne dass man auch nur entfernt zu der Annahme genöthigt wäre, er habe diese, offenbar auf Christum bezügliche Stelle, vom Gotte dem Vater verstanden. Diese letztere Beziehung ist lediglich ein Erzeugnis der modernen Exegese, die sich dadurch eben kein Ehrendenkmal gesetzt hat. Denn für jeden Unbefangenen ist sonnenklar, dass nur in dem Falle das Hervorgegangensein des Χριστὸς κατὰ σάρκα aus Israel ein ruhmewerthes Prerogativ für dasselbe ist, wenn dieser Christus nach dem Fleisch zugleich der Same Abrahams ist, durch welchen dieser die Weltherrschaft erlangt hat (vgl. Röm. 4, 13); wenn ihn Gott hoch erhöht hat und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist: ὁ κύριος (Phil. 2, 9); wenn Gott Alles unter seine Füsse gethan hat (1 Cor. 15, 27), und er in Folge dessen naturgemäss ist: ὁ θεὸς ἐπὶ πάντων ἐυλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Wird die bezügliche Aussage auf Gott den Vater bezogen, so hat man die Verpflichtung aufzuweisen, weshalb demselben gerade diese prädicirte Eigenschaft in dem hier obwaltenden Zusammenhange beigelegt sei. Eine Pflicht, der unseres Wissens seither keine Genüge geleistet ist.

³⁾ Vgl. 1, 11. 19; 3, 7. 16. 21.

⁴⁾ 1 Cor. 8, 6 wird der εἷς θεός als der Urgrund alles Seins (ἐξ οὗ τὰ πάντα) und der Endzweck der Gläubigen (καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν) in Gegensatz gestellt zu den θεοὶ πολλοί.

V. 7 ff. Nachdem der Verfasser die Einheitsmomente aufgeführt hat, welche den Lesern als Motive dienen müssten, die Einheit des Geistes festzuhalten, geht er nunmehr dazu über, hervorzuheben, dass die verschiedenen in der Kirche vorhandenen Charismen weit entfernt seien zu dem Zwecke vertheilt worden zu sein, um Auflösung und Verwirrung in die Gemeinde zu bringen und Zwietracht hervorzurufen, vielmehr von Christo zu dem Zwecke gegeben sind, um der Erbauung der Gläubigen zu dienen, die Einheit des Glaubens zu fördern und das Vollendsziel der Kirche herbeizuführen.

V. 7. *Einem jeden von uns aber wurde geschenkt die Gnade nach dem Masse des Geschenkes Christi* (ἐνὶ δὲ ἐκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς¹⁾ τοῦ Χριστοῦ). Der von Ln. fortgelassene Artikel ἡ kann nicht wohl entbehrt werden, weil es sich hier nicht um eine allgemeine allen identische Gnade handelt, sondern um die den einzelnen Gliedern des Gemeindegliedes zuertheilte verschieden bemessene Gnadenausrüstung, die im Dienste der Kirche zu verwerthen ist. Dem Verfasser war bekannt (namentlich aus der Lektüre des ersten Korintherbriefes und auch wohl durch eigene Erfahrung), dass die Eintracht in der Gemeinde am meisten bedroht wurde durch ein sich Hervordrängen und einseitig sich zur Geltung Bringen solcher Persönlichkeiten, die eine hervorragende charismatische Begabung hatten (in Korinth namentlich das Zungenreden und die γνώσις). P. hatte sich diesem Unwesen dadurch entgegengesetzt, dass er auf die einheitliche Quelle der χαρίσματα, sowie auf den einheitlichen Zweck derselben hinwies (1 Cor. 12, 4. 7; Röm. 12, 3—8). Es ist nicht gestattet das Eigene, Individuelle zu unverhältnismässiger Geltung zu bringen auf Kosten der Andern. Ein Glied darf sich vom Leibe nicht isolieren und beanspruchen, den ganzen Leib repräsentieren zu wollen. Vielmehr haben alle Glieder sich in den Dienst des *Einen* Organismus zu stellen und zu dessen Wohl dasjenige beizutragen, was dem bezüglichen Gliede zu diesem Zweck als Gnadenausrüstung zu Theil geworden ist. So macht auch hier der Verfasser aufmerksam darauf, dass einem jeden die Gnadenausrüstung verliehen wurde nach dem Masse des Geschenkes, welches Christus ausgetheilt habe (vgl. V. 8 ἔδωκε δόματα; V. 11 ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους κ. τ. λ.)

V. 8 ff. *Deshalb sagt sie (die Schrift): nachdem er in die Höhe aufgestiegen ist, hat er Gefangenschaft fortgeführt, hat Gaben gegeben den Menschen.* V. 9. *Das aber: er ist*

¹⁾ Vgl. 3, 7.

hinaufgestiegen, was ist es anders, als dass er auch hinabgestiegen ist zu den unteren Theilen der Erde. V. 10. Der Hinabgestiegene ist derselbe mit dem auch Hinaufgestiegenen über alle Himmel hinaus, damit er alles erfülle. (Αὐτὸ λέγει ¹⁾ ἀναβὰς εἰς ὕψος ἡχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις 9. τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστίν, εἰ μὴ, ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατωτέρα μέρη τῆς γῆς; 10. ἔ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα). Um die Wahrheit des in V. 7 Gesagten ins Licht zu stellen, sagt die Schrift: Die Stelle ist ein Citat aus dem Psalm 68, der ein Loblied ist auf die aus einem siegreichen Feldzuge auf den Zion zurückkehrende Bundeslade ²⁾. In diesem Zusammenhange heisst es dann V. 19: *Du gehest hinauf auf die Höhe, du empfängst Geschenke an Menschen* ³⁾ und auch die Widerstehenden sollen wohnen bei Jahve. וְיָבִי לְקִרְתָּהּ מִתְּנוּת בָּאָדָם וְיָהִי סִרְרִים לְשָׂכֶנָּהּ וְיֵהְיוּ לְבָנֶיהָ. LXX. Ἀναβὰς εἰς ὕψος ἡχμαλωτεύσας αἰχμαλωσίαν ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ.

Es ist also die Rede von der die Gottesgegenwart symbolisierenden Bundeslade, die auf den Berg Zion hinauffährt, auf welchem Jahve für immer seine Wohnung (seinen Herrschersitz) einnimmt, umgeben von den Wagen oder Reiterschaaren der Engel ⁴⁾. Mit sich führt der siegreich heimkehrende Gott die

¹⁾ Ueber diese sich auch Eph. 5, 14; 2 Cor. 6, 2; Gal. 3, 16 findende Citationsformel s. Winer S. 486 f. Buttmann S. 117.

²⁾ Nach einer Einleitung, welche ein allgemeines Lob Gottes als des Erretters der im Elende befindlichen Gerechten enthält (1—7); nach einem Rückblick auf den von Jahves unwiderstehlicher Macht geführten Zug der Israeliten durch die Wüste und deren Einsetzung in das ihnen bestimmte Erbe (8—11); auf wiederholte Siege über mächtige Feinde (12—15), wird die Erwählung Zions zum heiligen Wohnsitze Gottes erwähnt und der siegreiche Einzug Jahves auf jenen geschildert.

³⁾ Die vom Grundtext u. LXX abweichende Fassung dieser Worte mit ἔδωκε anstatt ἔλαβες findet sich genau ebenso im Targum, welches die Worte auf Mose deutet, der hinaufgestiegen ist in die Höhe und von dort das Gesetz als Gabe für die Menschenkinder herabgebracht hat*), und in der Peschito, welch letztere jedoch, weil christlichen Ursprunges, von unserer Stelle abhängig sein kann.

⁴⁾ Der hier gebrauchte Ausdruck רָכַב אֲלֵהֶם (vgl. II K. 6, 17; Daniel 7, 10; Matth. 26, 53) stellt den letzteren wieder (vgl. Deut.

*) Adscendisti in firmamentum, Moses propheta, abduxisti captivitatem, docuisti verba Legis, dedisti dona filiis hominum, et vel in rebellibus qui proselyti fiunt convertentes se in conversione, consedit inhabitatio gloriae Domini Dei.

im Kriege gemachten Gefangenen; er empfängt Geschenke an Menschen, die, einst widerspenstig gegen ihn, seinen heiligen Bund und sein auserwähltes Volk, der heiligen Gemeinde einverleibt werden, über die sein Name genannt d. h., die ihm als Eigenthum geweiht werden. Wie unser Verfasser diese Stelle gedeutet hat, ergibt sich aus den folgenden Versen. In Form eines Midrasch ¹⁾ macht er zunächst darauf aufmerksam, dass durch das ἀνέβη angedeutet sei, das bezügliche Subjekt müsse zuvor herabgestiegen sein: εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς. Was diesen Terminus anlangt, so ist zunächst, vom grammatischen Standpunkt die Sache angesehen (Winer S. 494 ff.), ohne Weiteres einzuräumen, dass τῆς γῆς als Genitivus appositionis genommen, an ein Herabkommen auf die Erde selbst gedacht werden konnte. Und auch den sachlichen Massstab angelegt, würde jene Ausdeutung der Worte dem eigentlichen Zweck der Argumentation des Verfassers durchaus Genüge thun. Trotzdem wird man zugestehen dürfen, dass die Ausdeutung des emphatischen Ausdrucks von dem Hades (τῆς γῆς als gen. partitivus) einen dem ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν noch mehr entsprechenden Gegensatz bilden würde ²⁾. Aber auch zugestanden, dass mit dem bezüglichen Ausdruck auf ein Hinabsteigen Christi in die Scheol hingedeutet werde (eine Thatsache, die nicht bloß bei anderen Verfassern ntl. Schriften Act. 2, 27. 31; 1 Petr. 3, 19; 4, 6; Luc. 23, 43, sondern auch bei Paulus unverkennbar vorausgesetzt ist Röm. 10, 7 ἄβυσσος; Phil. 2, 10 καταχθονίων), so bildet doch, wie schon bemerkt, diese Hinweisung auf die Hadesfahrt Christi ein ganz untergeordnetes und nebensächliches Moment innerhalb dessen, was der Verfasser aus den citierten Schriftworten zur Anerkennung bringen will. Vor allem ist streng festzuhalten, dass das ἡχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν nichts mit dem Hinabsteigen Christi in die Scheol zu thun hat. Die Gefangenen, von denen hier die Rede ist, gehören nicht den κατώτερα

33, 2) unter den Gesichtspunkt einer himmlischen Streitermacht, die Gott zum Kampfe führt gegen seine Feinde und mit der er sein Volk schirmend umwaltet (Oehler, Theologie d. A. T. II Auflg. S. 686).

¹⁾ Als ähnliche Argumentationsweise vgl. aus dem Römerbrief Capitel 10, 6: ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει μὴ ἐπὶ τῇ καρδίᾳ σου τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν ἢ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.

²⁾ Zumal es höchst wahrscheinlich ist, dass der Terminus κατώτ. μ. τ. γῆς die Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks קְרִיִּית הַמָּוֶת ist, welcher mit Ausnahme von Psalm 139, 15, wo es vielleicht den Mutterleib bezeichnet, immer die Unterwelt bedeutet (Jes. 44, 23; Hesekiel 26, 20; 32, 18. 24).

μέρη τῆς γῆς an, sondern wie offen vor Augen liegt, den ἐπουράνια. Wenn nun also die Schrift mit der Erhöhung Christi zweierlei in Verbindung setzt: 1) ein αἰχμαλωσίαν αἰχμαλωτεῦσαι, 2) ein δοῦναι δόματα τοῖς ἀνθρώποις, so kann das erste Moment nur auf die Thatsache hinweisen, die dem Verfasser in Col. 2, 15 vorlag ¹⁾, wo von einer Entwaffnung, offener zur Schaustellung der himmlischen Mächte, Gewalten, über welche Gott mittelst Christum triumphiert hatte, die Rede ist. Mit anderen Worten: Die bisher über die unmündige Menschheit das Verwalteramt ausübenden Engelgewalten mussten depotenziert, sie mussten von dem siegreichen Messias als ihm hinfort unterworfenen Gefangene fortgeführt werden (Phil. 2, 9—11). Jedenfalls hat dem Verfasser Ps. 68, 19 vorgeschwebt; da die in V. 18 genannten רַב־כְּבוֹד־יְהוָה (ἄρχα τοῦ θεοῦ) mit dem auf dem Sinai thronenden Jahve in Verbindung gesetzt werden, ähnlich wie Deut. 33, 2 (LXX), so waren damit für den Verfasser die Engel, durch deren Vermittelung das Gesetz gegeben wurde (Gal. 3, 19), und welche über alle Völker als Aufsichtsgewalten gesetzt waren, an die Hand gegeben ²⁾. In Rücksicht auf das zweite Moment kommt in Betracht, dass mit der Erhöhung Christi das Inempfangnehmen des heiligen Geistes, um ihn unter die Seinigen zu vertheilen, verknüpft ist (Act. 2, 33). Zur Rechten Gottes erhöht, und nachdem er den (im A. T.) verheissenen (Act. 1, 4) heiligen Geist in Empfang genommen hatte von seinem Vater (Luc. 24, 49), „goss er soeben dieses aus, was ihr sehet und höret“ (an den Reden und dem Beuehmen der Versammelten). Act. 2, 33. Das Ausgegossene ist also nichts anderes, als das πνεῦμα ἅγιον. Wenn es ferner von demselben, in καταβάς enthaltenen, Subjecte heisst: er sei hinaufgestiegen ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, so ist diese Ausdeutung des ὕψος (V. 8) insofern charakteristisch, als damit darauf hingewiesen wird, dass Christus über alle, von untergeordneten göttlichen Machtwesen eingenommenen Himmel hinaufgefahren sei (Eph. 1, 21) und zwar zu dem Zweck: ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. D. h. nicht um alle Weissagungen zu erfüllen, sondern entweder, damit er das Alles, d. h. die durchschrittenen Himmelsräume (τὰ ἐπουράνια) mit seiner Gegen-

¹⁾ ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρόρῳ θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.

²⁾ Uebrigens hat der neueste monographische Erklärer v. Ps. 68, Julius Grill (Tübingen 1883) durch sehr starke Gründe und namentlich durch Hinweis auf die Stelle Jes. 24, 21—23, es in hohem Grade wahrscheinlich gemacht, dass dieses vom Verfasser unseres Briefes befolgte Verständniss auch das von dem Dichter des Psalms beabsichtigte gewesen sei und dass die Stelle ursprünglich wirklich ein Gefangeführen der himmlischen Mächte durch Jahve weissagen solle.

wart, messianisch theokratischer Herrschermacht, geistlichen Lebenskraft erfülle, oder das πάντα ist hier das gesammte Universum, Himmel und Erde und Unterwelt, und dessen intelligente Bewohner, welche er mit seiner göttlichen geistlichen Lebenskraft so durchdringen soll, dass es seiner ihm bestimmten Vollendung entgegengeführt werde (Eph. 1, 10. 23: πληρουμένου). Die letztere Auffassung entspricht mehr Eph. 1, 23.

V. 11. *Und er gab die einen zu Aposteln, die anderen zu Propheten, die anderen zu Evangelisten, die anderen zu Hirten und Lehrern* (καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφῆτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους). Der Ausdruck ἔδωκεν ist bedingt durch das ἔδωκεν des Citates (V. 8 vgl. ἐδόθη V. 7, auch 1, 22). Es handelt sich hier also um eine Austheilung des heiligen Geistes in Form von charismatisch mit diesem ausgestatteten Amtsträgern. Die Stelle ist 1 Cor. 12, 28 nachgebildet, wonach Gott der Vater die folgenden amtlich wirkenden Diener eingesetzt hat, doch mit gewissen Abweichungen in der Angabe der Aemter: 1) Apostel, 2) Propheten (s. z. 3, 5), beidemale übereinstimmend; die Evangelisten (Act. 21, 8; 2 Tim. 4, 5) von unserem Verfasser an dritter Stelle hinzugefügt ¹⁾. Die an der Korintherstelle in dritter Linie aufgeführten διδάσκαλοι (1 Cor. 12, 28. 29; Röm. 12, 7; Act. 13, 1), denen erst noch andere Charismen folgen (δυνάμεις, χαρίσματα, ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν), sind in unserer Stelle an das Ende gekommen und ihnen vorangesetzt die ποιμένες ²⁾. Man sieht aus dem τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους statt τοὺς δὲ διδασκάλους, dass die Hirten und Lehrer nicht so bestimmt als zu unterscheidende Klassen von Funktionären von einander getrennt sind, wie dies bei den zuvor genannten Beamten der Fall ist. Der Grund davon ist wohl der, dass diese beiden Kategorien nicht wie die vorangehenden der Gesamtkirche, sondern der Lokalgemeinde angehören. — Diese aufgeführten Organe des göttlichen Geistes sind die nämlichen, auf welche Col. 2, 19 mit ἀφαι καὶ σύνδεσμοι als diejenigen Glieder hingedeutet wird, durch welche das eine Haupt des Leibes die Pflege und

¹⁾ Die εὐαγγελισταὶ wandernde Reiseprediger des Evangeliums (Eusebius h. e. V. 10. § 2; III, 37. § 1—3). Es sind dieselben, die in der Didache XI, 3—6 und bei Hermas Vis. III, 5, 1; Sim. IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2 ἀπόστολοι genannt werden.

²⁾ ποιμένες in der Bedeutung: Hirten christlicher Gemeinden, findet sich nicht bei P. Dagegen ποιμαίνειν im eigentlichen Sinne: 1 Cor. 9, 7; im übertragenen: Act. 20, 28; 1 Petr. 5, 2. P. nennt die die Funktion der κυβερνήσεις ausübenden Gemeindeglieder theils οἱ προϊστάμενοι 1 Thess. 5, 12; Röm. 12, 8, theils ἐπίσκοποι Phil. 1, 1.

den Zusammenhalt des Gesamtorganismus vermittelt. Dieselben stehen dort im Gegensatz zu den Engeln, in deren Verehrung die Irrlehrer sich gefallen (Col. 2, 18). Ganz entsprechend erscheinen hier an unserer Epheserstelle die Träger des göttlichen Geistes an die Stelle derer gerückt, welche in der vorchristlichen Zeit der göttlichen Reichsökonomie als Mittler dienten, die aber als der neuen Ordnung der Dinge Widerstand leistende von Christo gefangen genommen und ihrer Disciplinargewalt entkleidet werden mussten ¹⁾.

V. 12. *Zur Zurechtbringung der Heiligen* (πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων). Hier wird nun der Zweck angegeben, zu welchem der erhöhte Christus jene Amtsträger gegeben hat. Es ist charakteristisch, dass in erster Linie als solcher der *καταρτισμὸς τῶν ἁγίων* hervorgehoben wird. Sie sollen also, die Heiligen, wo sie aus der rechten Ordnung, Haltung und Verfassung herausgetreten sind, wo sie auf theoretische Irrthümer oder auf praktische Abwege gerathen sind, wieder auf den rechten Weg zurückbringen, eingetretene Schäden, Mängel derselben ausbessern (2 Cor. 13, 9. 11; 1 Cor. 1, 10; Gal. 6, 1; 1 Thess. 3, 10). Die Mannigfaltigkeit dieser *πνευματικοί* soll also weit entfernt, den Zweck zu haben, Spaltungen, Irrungen, Parteiungen in der Kirche hervorzurufen, vielmehr gerade zu der Beseitigung etwa entstehender Unordnungen, Zwiste, Risse dienen (cf. 1 Cor. 12, 7; 14, 26). *Zum Werke des Dienstes* (εἰς ἔργον διακονίας). *διακονία* hier ohne allen Zweifel nicht in dem engeren Sinne als Diakonendienst gebraucht, sondern in der allgemeinen Bedeutung: Dienst in der Kirche (vgl. 1 Cor. 12, 5; 2 Cor. 11, 8; Col. 4, 17; 1 Thess. 3, 2). Die bezüglichen Beamten sind nicht bestimmt zum Werke selbstwilliger Herrschaft über die Heiligen (vgl. 2 Cor. 1, 24), sich selber mit ihren Gaben auf Unkosten des Gesamtzweckes der Kirche zu exklusiver, absorptiver Autorität zu bringen (wie in Korinth die Zungenredner), sondern dem gemeinen Besten mit ihrem Werke zu dienen, zur Ausführung eines Dienstes, zu einer Wirksamkeit, die im Dienen besteht.

Zum Aufbau (Erbauung) des Leibes Christi (εἰς οἰκοδομήν τοῦ σώματος τ. Χρ.).

Zur positiven Erbauung, nicht zur *καθαίρεσις* des Leibes Christi. Der Verfasser wählt hier nicht ohne bestimmte Absicht den Terminus τ. σ. Χρ., weil, wenn er gesagt hätte τῆς ἐκκλη-

¹⁾ Dass von da an eine durch die Vermittelung der Kirche auf Erden sich vollziehende geistige Einwirkung auf sie erfolgt ist, um sie für die freiwillige Einfügung in die grosse Gottesfamilie zu gewinnen, haben wir gesehen (s. z. 3, 10).

σίας, die enge, einheitlich, organisch zusammenhängende Natur der Kirche nicht so präcis hervorgetreten wäre. Es handelt sich hier nicht um die Erbauung einer Lokalgemeinde (1 Cor. 14, 3. 5. 12. 26; 2 Cor. 10, 8; 12, 19; 13, 10; Röm. 14, 19; 15, 2), sondern um den Aufbau des einen untheilbaren Leibes Christi (V. 4).

V. 13. Christus gab die bezüglichlichen Persönlichkeiten zu dem angegebenen Zwecke, bis d. h. mit der Bestimmung, so lange ihr Amt zu verwalten, bis als Endzweck erreicht sein werde das Folgende: *Bis wir hinzugelangt sein werden insgesamt* (μέχρι καταντήσωμεν¹⁾ οἱ πάντες). Nicht zu übersehen οἱ πάντες (vgl. 3, 18 σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις). Das zu erreichende Ziel besteht also nicht darin, dass jeder einzelne Gläubige, oder einzelne Gruppen oder Abtheilungen der Kirche (die Judenchristen für sich und die Heidenchristen für sich) zur Einheit des Glaubens u. s. w. herankommen, sondern alle als geschlossene Gesamtheit.

Zur Einheit des Glaubens und der sicheren Erkenntnis des Sohnes Gottes (εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ) (vgl. 4, 5 μία πίστις). Auch hier ist πίστις nicht gleich doctrina fidei, oder die vom Glauben gebildete Lebensordnung, sondern die Einheit des subjektiven Glaubens, welcher alle beseelen soll. Es wird wahrscheinlich sein, dass τ. υἱοῦ τ. Θεοῦ nicht bloß Objektsgenitiv zu τῆς ἐπιγνώσεως, sondern auch zu τῆς πίστεως sei. Neben dem Glauben handelt es sich um genaue, feste, sichere Erkenntnis des Sohnes Gottes, als des in unserem und im Kolosser-Brief den Lesern zum Bewusstsein gebrachten Friedensstifters, Versöhnungsmittlers und Hauptes der Gesamtkirche.

Zu einem vollkommenen Manne (εἰς ἄνδρα τέλειον²⁾). Alle sollen zu einem vollkommen ausgebildeten, ausgewachsenen Manne werden.

Zum Masse der Altersreife der Fülle Christi (εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ). Die Deutung, welche von der Annahme ausgeht: ἡλικία heisse hier aetas idonea ad, ist ganz unpassend, denn das geeignete Alter, um die Christo innewohnende „Fülle Gottes“ in sich aufnehmen zu können, kann unmöglich als das *Endziel* der Entwicklung der Heiligen gedacht werden. Weit richtiger ist die Annahme, dass ἡλικία (bei P. nicht vorkommend) hier das reife Alter,

¹⁾ καταντήν εἰς Phil. 3, 11.

²⁾ Col. 1, 28 ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ.
4, 12 ἵνα σταθῇτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι.

das Alter eines Erwachsenen bedeute (Hebr. 11, 11; Joh. 9, 21. 23. Vgl. 1 Cor. 13, 9—11; 1 Cor. 2, 6; 14, 20; Phil. 3, 15). Ferner ist *πλήρωμα τ. Χρ.* offenbar im Sinne von 1, 23 (3, 19) zu verstehen. Es ist das, was Christum, der das Haupt ist, integriert, also sein Leib, seine Gesamtkirche. Der Sinn daher: zum erforderlichen Masse (bestehend in) der Altersreife der Kirche Christi (vgl. 5, 27). Der Sache nach ist der Ausdruck nicht wesentlich verschieden von 3, 19 *ἵνα πληρωθῇτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ*, nur dass der letztere passivisch, der unsrige aktivisch ist. Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Ausführung über das Wachsthum der Kirche zur Vollkommenheit hin im Anschluss an paulinische Ausdrücke, wie 1 Cor. 13, 11; 14, 20, entworfen ist. Nur das wird als Unterschied der beiderseitigen Darstellungen zu bemerken sein, dass P., wenn er die Entwicklungsstadien des Glaubensbewusstseins und Lebens mit den Entwicklungsphasen des natürlichen Bewusstseins in dem fortschreitenden Alter des Menschen in Parallele stellt, er hierbei sich auf die einzelnen gläubigen Subjekte beschränkt. In unserm Briefe dagegen ist die Kirche als solche unter den Gesichtspunkt eines mit den Altersstufen eines Menschen sich allmählich fortentwickelnden und der Reife der Vollendung entgegenwachsenden Gemeindegörpers gerückt, — ein Gesichtspunkt der Betrachtung, der sich erst dann dem Bewusstsein eröffnen konnte, wenn eine längere Zeit sich für diesen Fortschrittsprozess zur Verfügung stellte, mit anderen Worten, wenn nicht mehr, wie dies bei P. der Fall war, die Parusie Christi für so nahe angesehen wurde, sondern, wenn *αἰῶνες ἐπερχόμενοι* (s. z. 2, 7) vorhanden sind, in denen ein Durchlaufen verschiedener Entwicklungsstufen der Kirche ermöglicht ist.

V. 14. Es folgt nun mit *ἵνα* der Zweck des V. 11—13 Entwickelten ¹⁾: *Auf dass wir nicht mehr seien Unmündige, umhergeschaukelt und umhergetrieben von jeglichem Winde der Lehre, beruhend auf dem Würfelspiel der Menschen, auf Arglist zum Schleichwege des Betrugers hin (ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι ²⁾ καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν ³⁾ τῇ κυβίᾳ τῶν*

¹⁾ S. Winer S. 428.

²⁾ *κλυδωνιζέσθαι* ἄπ. λεγ. im N. T. Dagegen vgl. Jes. 57, 20 (*κλυδωνισθήσονται*); Jac. 1, 6 (*κλύδωνι*). — *ἄνεμος* weder im eigentlichen, noch im tropischen Sinne bei P.

³⁾ Es fragt sich, wie *ἐν τῇ κυβίᾳ* und *ἐν πανουργίᾳ* grammatisch aufzufassen sei. Der formalen Möglichkeit nach könnten diese beiden *ἐν* durch „mittelst“ aufgelöst werden, so dass sie coordiniert wären dem *παντὶ ἀνέμῳ κ. τ. λ.* Allein unverhältnissmässig richtiger wird es sein, diese beiden mit *ἐν* eingeführten Näherbestimmungen unmittel-

ἀνθρώπων¹⁾, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδίαν²⁾ τῆς πλάνης). — Ἰνα μηκέτι: das μηκέτι bezieht sich nicht allein auf die vorchristliche Zeit, sondern auch auf die seit der Bekehrung der Betreffenden verlaufene. Dem entsprechend ist νήπιοι nicht allein im Sinne von Gal. 4, 3, sondern auch im Sinne von 1 Cor. 3, 1 (ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ vgl. 13, 11) zu verstehen. An der bezüglichen Stelle des Korintherbriefes steht νήπιος im Gegensatze zu πνευματικός (= σαρκινός, σαρκικός), und die Kennzeichen davon, dass die Korinther noch jetzt so sind, wie der Apostel sie persönlich vorgefunden hatte, sind ζῆλος καὶ ἔρις, ein κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν, das sich in der Ausgabe verschiedener Parteciparolen zu erkennen giebt (1 Cor. 3, 3—4). Damit stimmt die hier gegebene Charakteristik κλυδανίζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας. Dieselbe passt weniger zu den vorchristlichen Verhältnissen, sowohl der Juden-, als der Heidenchristen, die, weil meist den niederen Ständen angehörig, sich wenig um religiös-sittliche Lehren gekümmert haben, sodass sie von jedem Winde derselben hätten hin- und herbewegt werden können. Weit eher kann νήπιος im Verhältniss zu ἄνδρα τέλειον, μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ principiell an im Christenthum Unmündige

bar zu verbinden mit τῆς διδασκαλίας in Nachahmung der Colosserstelle 2, 8 τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων κ. τ. λ. Die bezügliche Lehre bewegt sich oder gründet sich, versiert in der Sphäre des Würfelspieles der Menschen in Arglist. Theodoret: κυβελαν δὲ τὴν πανουργίαν καλεῖ πεποίηται δὲ ἀπὸ κυβεῦεν τὸ ὄνομα· ἴδιον δὲ τῶν κυβεύοντων τὸ τῇδε κάκεισε μεταφέρειν τὰς ψήφους, καὶ πανούργως τοῦτο ποιεῖν. — Πρὸς τὴν μεθοδίαν: πρὸς könnte hier die Norm sein, nach welcher sich die πανουργία richtet, gemäss (so Gal. 2, 14; 2 Cor. 5, 10; Luc. 12, 47; Winer S. 378). Allein diese Beziehung ist sehr unwahrscheinlich, weil dieser Gedanke schon durch die beiden ἐν bei der διδασκαλία mitangedeutet ist. Es ist deshalb kein Grund, von der Bedeutung von πρὸς hier abzugehen, nach welcher die Absicht, Richtung, Zweck der πανουργία dadurch angegeben wird, oder die Rücksichtnahme auf etwas (s. Winer ibidem —, Kühner II, S. 451: Angabe einer Beziehung oder des Verhaltens zu einem Gegenstande, einer Rücksicht auf einen Gegenstand). Μεθοδία List, Arglist, Trug, wie τέχνη. Gemeint ist also eine Arglist, der die Tendenz innewohnt, die hingerichtet ist auf eine methodische Täuschung, welche die πλάνη (Irrung, Irrthum) in Bewegung setzt. Τῆς πανουργίας gen. subjectivus od auctoris. In jedem Falle liegt hier eine Häufung von synonymen Wörtern vor, die die Sache, welche bezeichnet werden soll, keineswegs klarer machen, sondern sie in einer gewissen Unbestimmtheit schweben lassen, ganz entsprechend dem Umstande, dass dem Verfasser nicht wie dem P. im Colosserbrief eine ganz concrete ausgebildete Irrlehre vor Augen steht.

¹⁾ κυβία ἄπ. λεγ. in der Bibel.

²⁾ μεθοδία ἄπ. λεγ. in der Bibel und in der klassischen Gräcität.

denken lassen. Da nun *πανουργία* zwei Mal im 2. Korintherbriefe 4, 2; 11, 3 (1 Cor. 3, 19 steht es als Citat aus Hiob 5, 13 in allgemeiner Bedeutung) mit Rücksicht auf das arglistige Verfahren der judaistischen Eindringlinge in Corinth gebraucht wird, so könnte es nahe zu liegen scheinen, zumal da die Parallele aus dem Kolosserbrief *κενῆς ἀπάτης* (2, 8) berücksichtigt ist, auch an unserer Stelle bei *παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβίᾳ τῶν ἀνθρώπων*¹⁾, *ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδίαν τῆς πλάνης* an judaisierende Irrlehrer zu denken. Die kommunikative Ausdeutungsweise *ὁμειν* dürfte hiegegen gerade nicht als Instanz geltend gemacht werden, da der Verfasser dieselbe nur aus Schonung gegen die Leser anwendet. Freilich ist die hier vorliegende Anspielung auf die Verführung der Irrlehrer eine so unbestimmte, wie sie dem ganzen katholischen Charakter des Briefes entsprechend ist. Trotzdem will wohl der Verfasser die Leser, wenn auch vielleicht nicht in erster Linie, vor dem Bestreben solcher Lehrer sicher stellen, welche von judaistischer Seite ausgehend, die in ihnen als Heiden erweckte Hoffnung auf volle Antheilnahme am messianischen Erbe (1, 3. 18 f.; 2, 6 f.; 3, 6) wankend zu machen sich angelegen sein liessen (Col. 1, 23 *καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὐ ἠκούσατε κ. τ. λ.*). Zunächst mag immerhin an antinomistische Lehren hier in diesem Zusammenhange zu denken sein (vgl. 4, 21 f.).

V. 15. *Indem wir, uns der Wahrheit befeissigend, in Liebe heranwachsen zu ihm hin in jeder Beziehung, welcher ist das Haupt, Christus (ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, Χριστός*²⁾). — *Ἀληθεύοντες*, welches einen noch von *ἴνα* abhängigen Participialsatz einleitet, steht im Gegensatz zu *κλυδωνιζόμενοι κ. περιφερόμενοι*. Es liesse sich für die Verbindung des *ἐν ἀγάπῃ* mit *αὐξήσωμεν* Einiges anführen (vgl. formell Col. 1, 10; Eph. 2, 21, namentlich vgl. 4, 16 *τὴν αὐξήσιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ*). In diesem Falle wäre die Liebe als der Boden, das Element, die Wurzel bezeichnet, auf welchem, resp. aus welcher heraus das Wachstum vor sich gehen soll. Indess würde fürs Erste *ἀληθεύοντες* in diesem Falle zu kahl dastehen, ferner spricht für die Verbindung des *ἐν ἀγάπῃ* mit *ἀληθεύοντες* der Umstand, dass dem *κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι ἐν-ἐν* entsprechend ein *ἀληθεύειν ἐν* gesagt sein würde. *Ἀληθεύειν* heisst hier weder

¹⁾ Col. 2, 8 *καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*.

²⁾ Nicht *ὁ Χριστός*, sondern *Χριστός* nach *8*ABC min. patr.* — *ἡ κεφαλὴ Χριστός* s. z. 1, 22.

allein die Wahrheit *reden*, wie es in der einzigen bei P. vorkommenden Stelle (Gal. 4, 16) unzweifelhaft diese Bedeutung haben muss, noch die Wahrheit *thun* ¹⁾. Vielmehr erfordert der Gegensatz zu V. 14 die Bedeutung: der Wahrheit offen stehen, hingegeben sein, ihr williges Gehör leihen. Für diese Bedeutung würde nun sehr wohl das *ἐν ἀγάπῃ* passend sein (vgl. 3, 18 *ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι*). Also: auf der Basis der Liebe (zu dem einen Gott, einen Herrn und den gesammten Brüdern in Christo) der Wahrheit sich hingeben d. h. der *ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου* sich widmen, anstatt sich durch betrügerische Irrlehren planlos hin- und hertreiben zu lassen. Als Ziel dieses Heranwachsens ist mit *εἰς αὐτόν* Christus namhaft gemacht, im Gegensatz wohl zu *πρὸς τὴν μεθοδίαν τῆς πλάνης*. Als Modalitätsbezeichnung des *αὐξάνειν* dient *τὰ πάντα*, nach allen Seiten, Richtungen des christlichen Lebens, in Beziehung auf alle Zweige, Verzweigungen des Christendaseins ²⁾ (vgl. *εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τ. πληρ. τ. Χρ. V. 13*).

V. 16. *Aus welchem heraus der ganze Leib, indem er zusammengegliedert und zusammengehalten wird mittelst jedes des Handreichung leistenden Gelenkes, gemäss der Kraft, in dem Masse, welches jedem einzelnen Theile zukommt, das Wachsthum des Leibes in Vollzug setzt, zu seiner Aufbaumung in Liebe* (*ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συνβιβαζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὕξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ*). Der einfache Satzbestandtheil ist: *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα . . . τὴν αὕξησιν ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ*.

Ἐξ οὗ sc.: e Christo tamquam capite. Aus Christo heraus vollzieht der ganze Leib sein Wachsthum, dessen Ziel die Erbaumung des Leibes im Medium (durch das Mittel) der Liebe ist. Es ist allerdings stilistisch inkorrekt, dass *τοῦ σώματος* wiederholt ist. Allein dies war doch eine Art von Nothwendigkeit, da wegen des complicierten Zwischensatzes das pron. *αὐτοῦ*, ohne dass Missverständnis hervorgerufen sein würde (es geht ja unmittelbar *μέρους* vorher), nicht gesetzt werden durfte. Für den Sinn macht die verschiedene Lesart *αὐτοῦ* und *ἐαυτοῦ* ³⁾ keinen Unterschied, da beide Pronomina sich nur auf *σῶμα* (*σώματος*),

¹⁾ FG *ἀληθεῖαν ποιοῦντες*. d. e. f. g. vg. patr. lat. veritatem facientes.

²⁾ Vgl. Winer S. 216 und 1 Cor. 9, 25; 10, 33; 11, 2.

³⁾ Die meisten Textkritiker haben *αὐτοῦ* auf Grund von ND*FG min. Cyr., W.-H. *ἐαυτοῦ*.

nicht auf οὗ (sc. Χριστοῦ) zurückbeziehen können. Ἐν ἀγάπῃ giebt die Modalität an, unter welcher der ganze Leib nicht ein indifferentes Wachsthum, sondern ein Wachsthum zur Erbauung des Leibes hin in Vollzug setzt. Ein Wachsthum des Gesamtleibes, bei dem dieser nicht ins Unbestimmte, Formlose hin zunimmt, bei dem der Leib nicht zerrissen oder zerspalten, sondern regelrecht aufgebaut wird, kann nur vor sich gehen in Liebe zu Christo und den Brüdern. Denn, wenn an der Stelle der Liebe die ihr entgegengesetzten Gemüthsstimmungen, wie sie Gal. 5, 20 als ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί namhaft gemacht sind (vgl. 1 Cor. 3, 3), Platz greifen, so entspringen daraus σχίσματα (1 Cor. 1, 10), διχοστασίαι, αἵρέσεις (1 Cor. 11, 19; Gal. 5, 15. 20), und es kommt nicht zur οἰκοδομῇ, sondern zur καθαίρεσις der Kirche (2 Cor. 10, 8; 13, 10). Schwieriger als die Erklärung des Hauptsatzes ist die Deutung des zwischengeschobenen Participialsatzes (συναρμολογούμενον¹⁾ καὶ συνβιβαζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους). Dieser Participialsatz enthält ohne Zweifel die bedingende Voraussetzung, unter welcher der ganze Leib aus seinem Haupte heraus sein Wachsthum zur Erbauung bewerkstelligt in Liebe. Jene Voraussetzung besteht darin, dass der Gesamtleib zusammengegliedert und zusammengehalten wird διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας. Ohne Zweifel steht hier ἀφή in demselben Sinne wie Col. 2, 19²⁾ als Synonym von σύνδεσμος, und τῆς ἐπιχορηγίας ist ein gen. qualitatis, der näher angiebt, von welcher Art von Bändern hier die Rede sei. Ἀφή τῆς ἐπιχορηγίας ist ein solches dem Organismus angehöriges Band, welches dem letzteren Handreichung, Unterstützung leistet, welches ihm solche Dienste gewährt, die zu dessen normalen Bestande, regulären Funktionen, Wachsthum erforderlich sind. Es kann im Hinblick auf die Parallele im Kolosserbrief kein Zweifel sein, dass bei πᾶσα ἀφή τῆς ἐπιχορηγίας nur an die verschiedenen, mit specifischen Charismen ausgestatteten Persönlichkeiten gedacht werden kann, deren jeder ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ (V. 7), und deren Hauptklassen V. 11 namhaft gemacht sind. Diese gewähren dem Gesamtorganismus der Kirche eine analoge Dienstleistung, welche die Gelenkbänder (Sehnen, Nerven, Muskeln) dem sinnlichen Organismus suppeditieren. Sie dienen demselben zu seinem Zusammenhalt, dazu, dass er ohne Störungen, Spal-

¹⁾ συναρμολογεῖσθαι nur noch Eph 2, 21.

²⁾ καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συνβιβαζόμενον αὖξει τὴν αὕξησιν τοῦ θεοῦ. — Eph. 2, 21.

tungen, Disharmonieen sich normal ad extra et ad intra entwickelt.

Am schwierigsten sind die Worte *κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους*. Es sind verschiedene Möglichkeiten vorhanden, dieselben zu konstruieren und demnach zu deuten. Ein Hauptunterschied in der Erklärung wird sich ergeben, je nachdem man die Worte zu *τὴν αὐξήσιν ποιεῖται* zieht, oder zu dem vorangehenden Participium. In dem ersteren Falle läge die Sache so, dass der Gesamtleib sein Wachsthum in Liebe effektuiert in Gemässheit der Wirksamkeit *ἐν μέτρῳ* (pro modo) *ἐνὸς ἐκάστου μέρους* (quem unaquaeque pars praestat). Man könnte meinen, entweder *κατ' ἐνέργειαν* oder *ἐν μέτρῳ* sei überflüssig, wie denn wirklich ja *κατ' ἐνέργειαν* in einigen Codices (F. G. d. e. f. g. arm.^{usc.} Ir. Leif. al. patr.) fehlt. Allein genauer angesehen sind doch beide Ausdrücke für den Zweck, den der Verfasser anstrebt, erforderlich. Es soll hier nicht die Wirksamkeit eines jeden Theiles des Leibes schlechthin hervorgehoben werden, sondern eine derartige Wirksamkeit, die jedem einzelnen Theil, je nach dem Masse der ihm von Christo geschenkten Gnade (V. 7; Röm. 12, 3) obliegt, nicht über dieses Mass hinaus (*εἰς τὰ ἄμετρα* 2 Cor. 10, 13 ff.). *Κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους* ist also aufzulösen: secundum efficaciam, quam pro sua demensa portione unaquaeque portio praestat.

Ist nun aber der Vers so durch Interpunktion abzutheilen, dass die Worte *συναρμολ — ἐπιχορηγίας* in Kommata einzuschliessen wären, und demnach die WW. *κατ' ἐνέργ. — μέρους* zum Hauptsatze gehörten? Also: aus welchem heraus der ganze Leib, während er zusammengegliedert und zusammengehalten wird durch jedes Band der Hülfeleistung, nach der Wirksamkeit, welche je nach seinem Masse jedes Glied leistet, das Wachsthum des Leibes in Vollzug setzt in Liebe? Oder empfiehlt es sich nicht ungleich mehr, wenn man den Participialsatz *συναρμολ.* bis *μέρους* sich erstrecken lässt? In diesem Falle aber, wenn man hinter *σῶμα* und *μέρους* ein Komma setzt, ist noch eine doppelte Auflösung des Participialsatzes möglich. Entweder sieht man *κατ' ἐνέργ. — μέρους* als dem *διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας* coordiniert stehend an, also: zusammengegliedert und zusammengehalten durch jedes Band der Dienstleistung, in Gemässheit der Wirksamkeit, die nach dem zuertheilten Masse jeder Theil leistet. Oder ist etwa *κατ' ἐνέργ. — μέρους* auf das Engste mit *τῆς ἐπιχορηγίας* zu verbinden? D. h. Indem er durch jedes Band der Hülfeleistung zusammengefügt wird, welche (Hülfeleistung) erfolgt in Gemässheit der Wirksamkeit, die nach ertheiltem Massstabe jeder Theil zu

entwickeln hat? Wir möchten dieser letzteren Auffassung den Vorzug einräumen.

Vergleicht man diese Stelle mit der betreffenden Parallele des Colosserbriefes, so liegt auf der Hand, wie der Vorzug von Klarheit und Durchsichtigkeit der letzteren zufällt. Das Schleppe und die Verwicklung Herbeiführende ist dadurch entstanden, dass der Verfasser einen (allerdings seinem Gesamtzweck entsprechenden) Gedanken in den originalen Text des Colosserbriefes hineingearbeitet hat. Dies ist geschehen in den WW. κατ' ἐνέργειαν ¹⁾ — μέρους. Sie sind aus dem Gedankenzusammenhang entnommen, wie ihn P. 1 Cor. 12 und Röm. 12 entwickelt ist, wo er darlegt, dass die vielen Glieder, aus denen der eine Leib besteht, nicht ein und dieselbe Funktion (πρᾶξις Röm. 12, 4) haben, ein Glied nicht die andern für überflüssig erklären und an deren Stelle sich zu setzen unternehmen darf, sondern jedes Glied die anderen in ihrer Funktion respektieren, und alle Glieder die nämliche Sorge für einander haben müssen im Interesse des gemeinsamen Besten (vgl. 1 Cor. 12, 12 ff.; Röm. 12, 3 ff.). Dem entsprechend soll auch jedes mit der Hülfeleistung betraute Band diese seine Funktion nicht ausüben in einer seiner natürlichen Beschaffenheit inadäquaten Weise, sondern in Gemässheit der Energie, die in Folge göttlicher Begabung und Begnadigung jedem einzelnen Theile als Mass seiner Bethätigungsweise zuertheilt ist.

Nachdem der Verfasser seine Ermahnung beendet hat, deren Tendenz dahin ging, die Leser zur Eintracht unter einander zu bestimmen, die, weit entfernt dadurch eine Einbusse zu erleiden, dass die Gnadengaben in verschiedenem Masse an die Einzelnen vertheilt sind, vielmehr dadurch erst die rechte Stütze erhält, dass der erhöhte Christus mit verschiedenen Charismen ausgestattete Funktionäre der Kirche geschenkt hat, deren Aufgabe es ist, die gesammten Glieder derselben dem einen erhabenen Ziele der Mündigkeit und Vollkommenheit entgegenzuführen und sie somit vor Verführung durch Irrlehrer sicher zu stellen, sowie sie für die Wahrheit auf dem Grunde der Liebe zu gewinnen (V. 1—16): geht er nunmehr in V. 17—24 dazu über, sie vor einem Wandel nach alter heidnischer Gewohnheit zu warnen (17—19), und sie dafür zu einer in der wahren Lehre von Christo gegründeten Umwandlung ihrer gesammten Sinnes- und Handlungsweise zu ermahnen (20—24).

V. 17. Der Verfasser beginnt seine Mahnung mit den Worten: τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ. und ὑμῶν erwarten sollte. Richtig verbindet Buttmann S. 114

¹⁾ S. z. 1, 19.

*Dieses nun sage und bekräftige ich im Herrn; eine Formel, die sich sonst nicht so bei P. findet, wenngleich μαρτύρομαι in dem Sinne von obtestari, graviter adhortari 1 Thess. 2, 12 (aber mit nachfolgendem εἰς τὸ περιπατεῖν) vorkommt. Die Warnung selbst lautet: Dass ihr nicht mehr wandeln sollt, so wie auch die Heiden wandeln in Eitelkeit ihres Sinnes (μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν¹⁾). Die Lesart τὰ ἔθνη ohne ein dazwischentretendes λοιπά ist sowohl nach den äusseren Zeugnissen (s*ABD*FGO^b min.; verss. Clemens et al. patr.), als wegen der grösseren Schwierigkeit unbedingt vorzuziehen. Da der Verfasser die Leser mehrfach als ἔθνη angeredet und kenntlich gemacht hatte (vgl. 2, 12; 3, 1. 6. 8), so schien es an unserer Stelle nahe zu liegen, die ungläubig gebliebenen Heiden durch ein ihnen beigefügtes Prädikat (λοιπά s. zu Eph. 2, 3; Röm. 1, 13; 1 Thess. 4, 13; Phil. 1, 13) genauer abzugrenzen. Unbedingt erforderlich war nun dieser Zusatz aber keineswegs, namentlich deshalb nicht, weil aus der gleichfolgenden charakteristischen Schilderung der Lebensweise der ἔθνη kein Zweifel darüber aufkommen konnte, dass diese Heiden noch ausserhalb der Kirche standen.*

V. 18. *Die da verfinstert sind inbetreff ihrer Sinnesweise entfremdet von dem Leben Gottes wegen der in ihnen vorhandenen Unwissenheit, wegen der Verhärtung ihres Herzens (ἔσκοτωμένοι²⁾ τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι³⁾ τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ⁴⁾ διὰ τὴν ἀγνοίαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν).* Nach der von Winer S. 489 f. befürworteten Konstruktion, welcher gemäss ἔσκοτωμένοι zu ὑμᾶς gehört, begriffe man nicht das αὐτοῖς und αὐτῶν V. 18, an Stelle deren man ὑμῖν

¹⁾ Als Vorbild hat hier gedient Röm. 1, 21. 28; 8, 20 (vgl. 1 Cor. 3, 20; 1 Petr. 1, 18, vgl. auch לִבְבִּי, namentlich von heidnischen Götzen und deren Kultus gebraucht Jerem. 2, 5; 8, 19; 10, 3; 14, 22; Deut. 32, 21 = eitel, inhaltleer, nichtig, hinfällig, vanus). Uebrigens ist hier nicht allein oder auch nur principiell unter dem περιπατεῖν ἐν ματαιότητι an Idolatria zu denken. S. das Nähere in V. 18.

²⁾ Die neuesten Textkritiker bieten ἔσκοτωμένοι statt ἔσκοτισμένοι nach SAB min.; Athanasius (vgl. Ps. 74 (73), 20. Apoc. 9, 2; 16, 10. Bei P. findet sich σκοτίζεσθαι Röm. 1, 21; 11, 10 (ψ. 69, bezw. 68, 24).

³⁾ ἀπηλλοτριωμένοι Eph. 2, 12; Col. 1, 21: καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθρούς τῇ διανοίᾳ.

⁴⁾ Der Terminus ἡ ζωὴ τοῦ Θεοῦ findet sich nicht bei P., vgl. Philo de posteris Caini: (Mang. I 238) λέπει γὰρ τὸ πολυμῖον ἄλογον, ὃ δὲ Θεὸς πηγὴ λόγου, ἀνάγκη τὸν ἄλόγως βιούντα τῆς τοῦ Θεοῦ ζωῆς ἀπεσχοινίσθαι. Τὸ μὲν οὖν κατὰ Θεὸν ζῆν ἐν τῷ ἀγαπᾶν αὐτὸν ὁρίζεται Μωυσῆς. Λέγει γὰρ, ὅτι ἡ ζωὴ σου τὸ ἀγαπᾶν τὸν ὄντα (Deut. 30, 20).

ἐσκοτωμένοι mit ἔθνη, indem er unsere Stelle denjenigen beizählt, in denen das Prädikat sich nach dem natürlichen Genus des Subjektes richtet (z. B. Gal. 1, 23). Als Vorbild haben gedient Röm. 1, 21; 11, 10; Col. 1, 13; 2 Cor. 4, 4 vgl. auch Eph. 5, 8. Die Frage, ob ὄντες zu ἐσκοτωμένοι oder zu ἀπηλλοτριωμένοι zu ziehen ist, möchten wir zu Gunsten der letzteren Alternative entscheiden. — Man könnte die beiden mit διὰ eingeführten Bestimmungen mit dem Satze καθὼς — νοὸς αὐτῶν verbinden. In diesem Falle hätte man die Annahme zu machen, die beiden Participia perfecti (ἐσκοτ. und ἀπηλλ.) ständen gewissermassen parenthetisch und hätten nur die Bedeutung des Ausdrucks ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς zu erläutern. Also: Wie auch die Heiden wandeln in Eitelkeit ihres Sinnes — verfinsterte seiend in ihrer Gesinnung, entfremdet von dem Gottesleben — wegen der in ihnen vorhandenen Unwissenheit, wegen der Verstockung ihres Herzens. Allein auch diese Deutung giebt einen logisch wenig befriedigenden Sinn. Die einzig richtige Verbindung wird die sein, dass man die Worte διὰ τὴν ἄγνοιαν¹⁾ verknüpft mit ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ. Demnach würde der Gedankenfortschritt sein: Der Verfasser verwarnet die Leser vor einem Wandel, wie er bei den Heiden vorkommt. Derselbe ist ein περιπατεῖν ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν. Man wird gut thun, hier bei ματαιότης τοῦ νοὸς an einen auf das Eitle, Nichtige, Vergängliche, Fleischliche gerichteten Sinn zu denken und die Vorstellung theoretischer, idolatrischer Wahngebilde noch fern zu halten. Die Participia perfecti scheinen dann diese ματαιότης τοῦ νοὸς als einen Zustand charakterisieren zu sollen, in dem die Heiden sich um desswillen bewegen, weil sie passiv (durch göttlich strafende Wiedervergeltung) verfinstert geworden sind in ihrer Gesinnung, dass sie entfernt worden sind von dem Gottesleben, und zwar ist ihnen dies zu Theil geworden wegen der in ihnen vorhandenen Unwissenheit (nicht im allgemein intellectuell-sittlichen Sinne, sondern speciell im Sinne der mangelnden Gotteserkenntnis), wegen der von ihnen selbst vorgenommenen Verhärtung ihres Herzens, die dann im Folgenden näher geschildert wird²⁾.

¹⁾ ἄγνοια nicht bei P., vgl. Act. 3, 17; 17, 30; 1 Petr. 1, 14 und zur Sache Eph. 2, 12; Gal. 4, 8; 1 Thess. 4, 5; 1 Cor. 1, 21; Röm. 1, 18. 31.

²⁾ Freilich wird auch hier zum Schluss zu konstatieren sein, dass, wie man auch den Gedanken syntaktisch und logisch zurechtlegen mag, man mit dem Gefühl einer gewissen Unbefriedigung sich von dieser Stelle trennen muss, dass weit mehr eine gewisse luxurierende Nebeneinanderstellung ziemlich gleichbedeutender Verhältnissbegriffe angetroffen wird, ohne dass eine vollkommen durchsichtige Abfolge,

V. 19. Als welche da, nachdem sie abgestumpft sind, sich selber dahingegeben haben der zügellosen Ausschweifung zur Verrichtung jedweder Unreinigkeit in Verbindung mit Habsucht (οἵτινες ἀπηλγηκότες¹⁾ ἑαυτοὺς παρέδωκαν²⁾ τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν³⁾ ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ).

Οἵτινες motiviert näher die πώρωσις τῆς καρδίας (quippe qui). Das ἀπηλγηκότες (abgestumpft, gefühllos werden) deutet auf einen Process, in welchem die Heiden, die doch auch ihrerseits sich selber ein Gesetz sind, die aufweisen τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν (Röm. 2, 14—15), οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ Θεοῦ ἐπιγινόντες, ὅτι τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, die Stimme ihres Gewissens mehr und mehr zum Schweigen bringen, und somit jene Vergehungen sich nicht nur selbst zu Schulden kommen lassen, sondern noch ein Mitwohlgefallen an denen bezeugen, welche jene Laster ausüben (Röm. 1, 32).

Nach erfolgter Abstumpfung haben sie sich selbst dahingegeben der frechen Zügellosigkeit zur Ausführung jeder Unreinigkeit in Verbindung mit Habsucht. Die vom Verfasser vorzugsweise benutzte Originalstelle ist Col. 3, 5⁴⁾, wo P., wie öfter, als die beiden Hauptlastergattungen der Heidenwelt (der vorchristlichen Menschheit) Wollust und Habsucht aufführt. Unser Verfasser nimmt von dorthier die ἀκαθαρσία und πλεονεξία, stellt sie aber hier nicht als zwei Hauptgattungen von Sünden neben einander (abgesehen davon, dass er im Hinblick auf Röm. 1, 24 sich nur auf qualifizierte Wollust, als das gesteigertste Mass heidnischen Sündenlebens beschränkt), sondern er setzt sie durch ἐν πλεονεξίᾳ in ein näheres Verhältniss zu einem anderen Laster, in der Art, dass er als den Gipfelpunkt

eine wirklich organische Gliederung der Gedanken hervorträte, — ein Symptom, das wiederum nicht sowohl auf einen, aus durchaus originaler Conception heraus schreibenden Autor führt, als vielmehr auf einen solchen, der mit überwiegender Receptivität ein fremdes Gedankenmaterial, allerdings mit einer gewissen relativen Selbständigkeit und nicht ohne Begabung frei zu verarbeiten sich angelegen sein lässt.

¹⁾ ἀπαλγεῖν ἄπ. λεγ. in der Bibel. — ἀπηλγκότες lesen FG vers. patr., ἀπηλγκότες DE.

²⁾ P. gebraucht den Ausdruck παρέδωκαν ἑαυτούς nicht, sondern παρέδωκεν ὁ θεὸς αὐτούς Röm. 1, 24. 26.

³⁾ ἐργασία nicht bei P. Es steht hier offenbar nicht im Sinne von Gewerbe (Act. 19, 25), sondern gleich κατεργάζεσθαι Röm. 1, 27; 2, 9 und öfter. Durch πάσης wird auf die verschiedenartigen Species von Unreinigkeit hingewiesen (Röm. 1, 26—27).

⁴⁾ Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία.

heidnischer Verworfenheit die Ausübung sexueller Unreinigkeit in Verbindung mit Habsucht, also auf aus gewinnsüchtiger Absicht betriebene Prostitution (gewiss wohl von seiten beider Geschlechter nicht bloß κατὰ, sondern auch παρὰ φύσιν betriebene) hindeutet.

V. 20. Im Gegensatz nun zu den Heiden mit ihrer soeben geschilderten Sinnes- und Handlungsweise stellt der Verfasser die Leser hin, indem er von ihnen behauptet: *Sie hätten nicht so gelernt Christum* (ὕμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν). *Οὐχ οὕτως* d. h. nicht in einer solchen Weise, dass ihnen noch die alte Sinnes- und Handlungsweise beizubehalten gestattet wäre. Das Christum Gelernthaben war nicht ein derartiges, dass sie noch in ματαιότητι τοῦ νοός wandeln dürften ¹⁾.

V. 21. *Wenn ihr von ihm gehört habt und in ihm unterrichtet worden seid, wie Wahrheit in Jesu ist* (εἶγε αὐτόν²⁾ ἡκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε καθὼς ἐστὶν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ). Der Verfasser kann es hier unmöglich als irgendwie zweifelhaft hinstellen wollen, dass die Leser überhaupt von Christo gehört und über ihn irgend welche Unterweisung erhalten haben. Dadurch würde er auf das Entschiedenste in Widerspruch treten mit Eph. 1, 13 [ἐν ᾧ (sc. τῷ Χριστῷ) καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν κ. τ. λ.]. Vielmehr kann der Sinn nur der sein, dass es der Verfasser als irgendwie bedingt darstellt, ob den Lesern die Kunde und Lehre von Christo in solcher Form und Ausprägung übermittelt worden sei, wie sie dem wahren in der Person Jesu vorliegenden Sachverhalt ent-

¹⁾ Die Ausdrucksweise ist insofern nicht paulinisch, als der Apostel das Verbum *μανθάνειν* nie mit einem personalen Objektsaccusativ verbindet. [Col. 1, 7 steht *μανθάνειν* ohne Objekt, welches gewissermassen durch *καθὼς* vertreten wird (*καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ κ. τ. λ.*)].

²⁾ Buttmann S. 144: Was zunächst die nominalen Verbindungen von *ἀκούειν* betrifft, so steht die Person, sofern sie der Urheber des unmittelbar vernommenen Schalles oder Rede ist, durchaus nur im Genitiv, nie im Akkusativ. Anm.: Wenn zuweilen die Person allein im Akkusativ neben *ἀκούειν* sich findet, so ist sie nicht Urheber des Schalles, sondern Objekt des Hörens und eigentlich immer als der Anfang einer unterbrochenen Infinitivkonstruktion anzusehen (mit dem Akkusativ). Z. B. Eph. 4, 21 nicht etwa, wenn ihr ihn (persönlich) gehört habt, sondern wenn ihr ihn gehört habt, dass er Christus sei, also kurz, wenn ihr von ihm gehört habt. — Winer S. 187 Anm. 4: und so ist auch *Χριστὸν ἀκούειν* Eph. 4, 21 von solchen gesagt, die Christum nicht persönlich gehört hatten. Vgl. Kühner II S. 309 Anm. 7 d (= *εἰδέναι*, scire).

sprechend ist ¹⁾, der eben ein derartiger ist, dass der alte Mensch abzulegen sei ²⁾. Mit anderen Worten, der Verfasser stellt es als irgendwie problematisch hin, ob sie einen solchen Unterricht in Christo empfangen hätten, in dem ihnen Christus (Jesus) als *ἁμαρτίας διάκονος* (vgl. Gal. 2, 17) hingestellt worden sei, als ein solcher, in dessen Gemeinschaft die von ihm gebrachte *ἐλευθερία* als *ἀφορμή τῇ σαρκί* gebraucht werden dürfte, — oder einen solchen, der ihnen Christum als den Gekreuzigten hinstellte, in dessen Lebensgemeinschaft ein mit Christo Gekreuzigtsein erfolgt ist (Gal. 2, 20 vgl. 6, 14; Röm. 6, 6; 13, 14), womit in Folge dessen ein ihr Fleisch Gekreuzigthaben mit allen Leidenschaften und Begierden (Gal. 6, 14), ein der Sünde Abgestorbensein (Röm. 6, 2 ff.) und in weiterer Konsequenz ein *τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν* (Röm. 8, 13; Col. 3, 9) nothwendig verknüpft ist (vgl. als möglicherweise vom Verfasser benutzte Paralle Röm. 6, 17 f.) ³⁾. Immerhin bleibt aber bei dieser Deutung auffällig, dass der Verfasser geschrieben hat *ἐν τῷ Ἰησοῦ*, da man *ἐν αὐτῷ* oder *ἐν τῷ Χριστῷ* erwarten sollte. Der Personennamen Jesus ist aber von ihm möglicherweise deshalb gebraucht, um schärfer zu markieren, dass nicht in einem willkürlich gedeuteten Christus, sondern in dem historisch den Gläubigen vor Augen stehenden Jesus in seiner auf Selbstverleugnung hinweisenden Lebensdarstellung und Lehrthätigkeit (Abthun des Aergernis gebenden Gliedes, Nachtragen des Kreuzes) als wahrer Thatbestand die Lehre von dem Ablegen des alten Menschen enthalten sei.

Jedenfalls wird hier auf den wahren unverfälschten Lehrtypus, wie er durch P. entwickelt ist, im Gegensatz gegen eine

¹⁾ *καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ*. — *Ἀλήθεια* ist hier schwerlich die der göttlichen Wahrheit entsprechende sittliche Integrität 1 Cor. 5, 8; Röm. 3, 7; 15, 8; Eph. 5, 9, sondern vielmehr der wahre Thatbestand im Gegensatz zu einer falschen irrthümlichen Auffassung: Eph. 1, 13; 4, 25; Röm. 9, 1; 2, 20; Gal. 2, 5. 14; 2 Cor. 12, 6; Col. 1, 5 (2 Cor. 7, 14). Also: Wenn ihr von Christo gehört und derartig in seiner Gemeinschaft unterwiesen worden seid, wie die wahre Sachlage in Jesu sich darstellt, dass ihr nämlich abzulegen verpflichtet seid u. s. w.

²⁾ Winer S. 366: „Wenn ihr in ihm unterrichtet worden seid“ hängt eng mit dem folgenden *ἀποθέσθαι* zusammen, also s. v. a. gemäss der Gemeinschaft mit Christus, als an ihn Gläubige. — Wenn bei P. *διδάσκειν* mit *ἐν* verbunden wird, so bedeutet das *ἐν* nicht den Gegenstand, sondern die Art und Weise des Unterrichtes. Col. 1, 28; 3, 16.

³⁾ 17. *χάρις δὲ τῷ θεῷ, ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διαχῆς*, 18. *ἐλευθερωθέντες δὲ ἐπὶ τοῦ ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ*.

πανουργία πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης (V. 14) recurriert, welche letztere als libertinistisch-antinomistisch vorausgesetzt wird. Dabei bleibt es denn freilich in hohem Masse auffällig, dass P., wenn er wirklich der Verfasser des Briefes war, mit keinem Worte darauf hingedeutet hat, dass die Leser schon von vorneherein von ihm selber doch eine solche dem wahren Thatbestand entsprechende Lehre übermittelt erhalten hätten.

V. 22. *Dass ihr (nämlich) abzulegen habt in Anbetracht des früheren Wandels den alten Menschen, der sich verderbet gemäss den Begierden des Truges (ἀποθέσθαι¹⁾ ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν²⁾ ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, τὸν φθειρόμενον³⁾ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης).* Das vorangestellte κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν dient zur Näherbezeichnung, Verdeutlichung des τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον und ist eng mit diesem letzten Terminus zusammenzufassen (in Rückbeziehung). Nicht der alte Mensch nach seiner rein natürlichen Wesenheit, Substanz, wie er aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen ist, sondern wie er durch den früheren Wandel der heidnischen Leser (V. 17 ff.) gestaltet, verunstaltet worden ist (s. zu 2, 3)⁴⁾.

V. 23. *Dass ihr aber euch zu erneuern habt am Geiste*

¹⁾ Winer hält mit Recht, wie wir gesehen haben, (S. 302) ἀποθέσθαι für abhängig von ἐδιδάχθητε, ebenso scheint ihm ὑμᾶς hinzugefügt zu sein, da V. 21 ein anderes Subjekt, Jesus, dazwischen eingeschoben worden war. Vgl. Buttmann S. 236. Kühner § 476, 1 (II S. 595 f.). Ueber die Eigenthümlichkeit, dass der Infinitiv in der Abhängigkeit auch öfters den Imperativ vertritt (Conjunctiv), sofern er in der direkten Rede würde in Anwendung gekommen sein, dass mithin im einfachen Infinitiv oft der Begriff des Sollens, Müssens oder Dürfens liegt s. Buttmann S. 234. Winer S. 302. Kühner II S. 593 f.

²⁾ πρότερος als Adjektiv bei P. nicht vorkommend, wohl aber das Adverb. πρότερον 2 Cor. 1, 15; Gal. 4, 13.

³⁾ qui depravatur secundum cupiditates e fallacia exortas, a fallacia excitatus. — Κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης: ἀπάτη steht im Gegensatz zu ἀλήθεια, der wahren Lehre in Christo (V. 21). — Vgl. 1 Cor. 3, 17: εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθειρεῖ, φθειρεῖ τοῦτον ὁ θεός. Col. 3, 9: μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ.

⁴⁾ Bei P. ist der παλαιὸς ἄνθρωπος bei der Taufe mit Christo mitgekreuzigt (συνεσταυρώθη Röm. 6, 6), oder nach Col. 3, 9 haben ihn die Gläubigen bei der Taufe ausgezogen (ἀπεκδυσάμενοι). Ἀποτίθεται im tropischen Sinne findet sich bei P. allerdings, aber immer auf konkrete Objekte bezogen: τὰ ἔργα τοῦ σκότους Röm. 13, 2; τὰ πάντα, ὄργην κ. τ. λ. Col. 3, 8; so auch Eph. 4, 25 τὸ ψεῦδος. Richtig Theodoret: παλαιὸν ἄνθρωπον οὐ τὴν φύσιν ἐκάλεσεν, ἀλλὰ τῆς ἁμαρτίας ἐνεργειαν, οὐδὲ γὰρ τὸ σῶμα ὁ βαπτιζόμενος ἀποτίθεται ἀλλὰ τῆς ἁμαρτίας πινυρὸν ἐνδύμα.

eures Sinnes (ἀνανεοῦσθαι¹⁾) δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν). Es würde sich wenig empfehlen, wenn man τὸ πνεῦμα hier vom heiligen Geiste und den Dativ als dativus instrumenti fassen wollte: dass ihr erneuert werdet durch den heiligen Geist, welcher von eurem νοῦς (etwa seit der Taufe) als dessen leitendes Princip Besitz genommen hat, der eurem νοῦς als das neue be-seelende Agens innewohnt. Vielmehr ist hier τὸ πνεῦμα das menschliche πνεῦμα als die allgemeine Richtung, principielle Norm der sämtlichen seelischen Kräfte des Menschen²⁾: Dass ihr erneuert werdet am Geiste³⁾ eures Sinnes. Da das πνεῦμα des alten Menschen analog ist dem πνεῦμα τοῦ κόσμου (quo hic mundus regitur) 1 Cor. 2, 12, dem πνεῦμα κατανύξεως Röm. 11, 8, πλανήσεως Jes. 19, 14, πορνείας Hosea 4, 12; 5, 4, so muss der alte Mensch eine Erneuerung erfahren an dem Geist, der seinen auf ματαιότης gerichteten νοῦς (V. 17) zu anderen Zielpunkten hinlenkt, ihm die Direktion, die Impulse zu neuer Sinnesweise giebt (φρόνημα)⁴⁾.

V. 24. Und euch anzuziehen den neuen Menschen, der Gott gemäss geschaffen wurde (καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα). Κατὰ heisst hier schwerlich nach Jemandes Sinn und Willen, secundum voluntatem dei, sondern der Verfasser wird es wohl im Sinne von Col. 3, 10 gebraucht haben. Also κατὰ nach Jemandes Vorbild. Dass κτίζειν hier von der geistlichen Neuschöpfung gebraucht ist, dazu vgl. Eph. 2, 10⁵⁾. — in Gerechtigkeit und

¹⁾ Die Infinitive ἀνανεοῦσθαι und ἐνδύσασθαι sind grammatisch ebenso von ἐδιδάχθητε abhängig aufzufassen, wie der vorangehende ἀποθέσθαι. Ganz unzureichend bezeugt ist der Imper. ἀνανεοῦσθε, besser ἐνδύσασθε. — ἀνανεοῦσθαι ἅπ. λέγ. im N. T., vgl. 1 Macc. 14, 18, 22; 4 Macc. 18, 4; Marc. Anton. 4, 3 (ἀνανέου σεαυτόν). P. hat dafür ἀνακαινοῦν 2 Cor. 4, 16: ὁ ἔσω ἡμῶν, sc. ἄνθρωπος, ἀνακαινοῦται. Col. 3, 10: καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ πλάτους αὐτόν. Röm. 12, 2 τῇ ἀνακαινώσει. — ἀνανεοῦσθαι kann entweder passivisch, Winer 247, oder medial, Kühner II, 95, 7, aufgefasst werden (vgl. Eph. 6, 10 ἐνδυναμοῦσθε).

²⁾ Auch bei P. kommt τὸ πνεῦμα im Sinne des menschlichen, vom heiligen Geist nicht berührten Geiste vor: Röm. 8, 16; 1 Cor. 2, 11; 2 Cor. 7, 13; (zweifelhaft Philemon V. 25; 1 Cor. 5, 5; 7, 34; 1 Thess. 5, 23). — Die Verbindung τὸ πνεῦμα τοῦ νοὸς findet sich nicht bei Paulus.

³⁾ Der Dativ gebraucht von allem, woran oder in Beziehung worauf die Handlung oder ein Zustand stattfindet, zur Bezeichnung der Sphäre, worauf ein generelles Prädikat eingeschränkt ist; vgl. Winer 202; Buttmann 153. 159; Kühner II 271 f. Anm. 14.

⁴⁾ Vgl. Theodoret πνεῦμα δὲ (τοῦ) νοὸς τὴν ὁρμὴν τοῦ νοὸς πνευματικὴν εἴηκεν. — Bengel: 1 Cor. 14, 14: spiritu mentis. Spiritus est intimum mentis.

⁵⁾ Bengel: initio rei christianae creatus est hic novus homo.

Frömmigkeit der Wahrheit (ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας). Was ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας anlangt, so ist zunächst zu bemerken, dass δικαιοσύνη hier in diesem Zusammenhang die sittliche Rechtschaffenheit in Gesinnung, Wort und That sein muss (vgl. 5, 9; 6, 14), während ὁσιότης auf die innere gottgeweihte Sinnesweise hindeutet (pietas)¹⁾. Den Genitiv τῆς ἀληθείας anlangend, so könnte man ihn als einen gen. orig. fassen: iustitia et pietas e veritate nata (orta). ἀλήθεια könnte im Gegensatz zu πλάνη V. 14, ματαιότης τοῦ νοός V. 17, πώρωσις τῆς καρδίας V. 18, τῆς ἀπάτης V. 22 correspondierend der ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ V. 21 sein: das wahre, der rechten Lehre von Christo entsprechende Wesen, das echte, lautere evangelische Wahrheitsbewusstsein, wie dasselbe in Folge des ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός (V. 23) sich bei den Lesern herausgebildet hat. Allein wahrscheinlicher ist, dass ἡ ἀλήθεια die objektive evangelische Wahrheit ist, wie sie in Christo urtypisch vorhanden ist, und von welcher der Verfasser es als wahrscheinlich voraussetzt, dass die Leser einen ihr entsprechenden Unterricht erhielten, also: der nicht durch πλάνη verunstaltete, lautere Wahrheitsgehalt des Evangeliums. Obgleich man auch bei Annahme dieser Bedeutung den Genitiv als einen gen. auct. (od. orig.) fassen könnte, so thut man doch besser, zu deuten: in iustitia et pietate vero evangelii typo consentanea²⁾. Endlich ist noch zu erörtern, wie das ἐν (δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι) zu verbinden ist, ob mit κτισθέντα oder τὸν καινὸν ἄνθρωπον? Im letzteren Falle wäre der neue Mensch, von dem zunächst zu seiner näheren Charakteristik gesagt wäre, dass er nach Gott geschaffen wurde, ein solcher, der seinen Stand in der Gerechtigkeit und Frömmigkeit hätte. Nimmt man dagegen an, dass ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι von κτισθέντα abhängig zu machen sei, so würde ἐν nicht gleich εἰς zu nehmen sein, sondern es läge hier wohl eine bra-

¹⁾ ὁσιότης im N. T. nur noch Luc. 1, 75; vgl. Sap. 9, 3. Im klassischen Sprachgebrauch: Die heilige Gesinnung, d. h. das fromme Gefühl in unserem Herzen, welches uns bewegt, nur mit heiliger Scheu den Göttern, unseren Eltern, oder sonst als Herrn und Wohlthäter hoch Dastehenden zu nahen (Schmidt: Synonymik IV 333, 345). — ὁσιος im hellenistischen Sprachgebrauch: fromm, gottesfürchtig = dem hebräischen יָרֵא Ps. 30, 5; 31, 24; 37, 28; 4, 4; 16, 10; vgl. auch Act. 2, 27; 13, 35; Tit. 1, 8.

²⁾ Hebraisierender Genitiv zur Umschreibung des Adjektivbegriffes Buttman 140; oder Genitiv der inneren Beziehung Winer 177: Gerechtigkeit und Frömmigkeit in innerer Beziehung stehend zum evangelischen Wahrheitsgehalt.

chylogische Ausdrucksweise ¹⁾ vor für *κτισθέντα ὥστε εἶναι αὐτὸν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι*. Die Gerechtigkeit und Frömmigkeit sind das Element oder die Sphäre, in welche der neue Mensch durch Neuschöpfung versetzt ist und worin er sich bewegt. Wer ist nun aber der neue Mensch, der geschaffen wurde in Gerechtigkeit und Frömmigkeit der Wahrheit? Will der Verfasser unter demselben direkt Christum vorgestellt wissen, der ja allerdings nach Gal. 3, 27 bei der Taufe angezogen worden ist von den Gläubigen? Allein hiegegen würde doch wohl einmal das *κτισθέντα* sprechen, andererseits Eph. 2, 15, wo von Christo gesagt ist: *ἵνα τοῖς δύο* (Juden und Heiden) *κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον* und somit der *καινὸς ἄνθρωπος* von Christo unterschieden wird; denn an dieser Stelle tritt doch der *καιν. ἄνθρ.* als Effekt der neuschöpferischen Thätigkeit Christi hervor, die freilich durch das *ἐν αὐτῷ* als durch seine Person vermittelt gedacht ist (der abstrakten Möglichkeit nach könnte auch an unserer Stelle *κτισθέντα* neugeschaffen vermittelt Christus sein, s. z. 2, 15). Man wird nun wohl das richtige treffen, wenn man bei dem *καινὸς ἄνθρωπος* nicht direkt an Christum denkt, sondern an den neuen Menschen, insofern er in dem Gläubigen bei der Taufe durch Anziehung Christi von Gott dem Princip nach gesetzt (gebildet) ist und in der Folge immer mehr und mehr noch angeeignet und dem Subjekte einverleibt wird. Vergleichen wir unsere Stelle mit der Parallele des Colosserbriefes (3, 10), so treten nicht unerhebliche Abweichungen von ihr hervor: 1) in der Colosserstelle handelt es sich nicht um ein fortlaufendes Anziehen des neuen Menschen, sondern um ein einmaliges Angezogenhaben des frischen (*νέον*) Menschen, der dann freilich noch mehr und mehr zu erneuern ist nach einem bestimmten Ziele hin (*εἰς ἐπίγνωσιν*). 2) An der Epheserstelle ist der neue Mensch ein *κατὰ θεὸν κτισθείς*, wobei Gerechtigkeit und Frömmigkeit der Wahrheit als das Element namhaft gemacht wird, in welchem er als solcher sich darzustellen hat. An der Colosserstelle wird allerdings der *νέος ἄνθρωπος* ebenfalls erneuert *καὶ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*, hier aber die *ἐπίγνωσις* als das Ziel der Erneuerung angegeben, und diese *ἐπίγνωσις* ist eine solche, in welcher die nach Nationalität u. s. w. getrennte Menschheit indifferenziert und dafür Christus als das Alles in Allem geltende Princip anerkannt ist. Mit einem Worte: An der Colosserstelle handelt es sich principiell um eine Bewusstseinserneuerung, zu welcher der frische Mensch umgewandelt wird; an unserer Epheserstelle

¹⁾ Vgl. über die brachylogische Ausdrucksweise Winer 388 f. —

um eine ethische Erneuerung, der allerdings in dem ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός eine Sinnes- und Bewusstseins-erneuerung vorangestellt ist.

V. 25. Nachdem der Verfasser den Lesern vor Augen gestellt hat, dass mit der Belehrung in Christo das Ablegen des alten Menschen, eine durchgreifende Sinnesänderung und ein Anziehen des neuen Menschen als Verpflichtung verknüpft sei, wendet er sich nunmehr dazu, ihnen einzelne specielle Warnungen resp. Mahnungen zu ertheilen, die sich als Folgerungen aus dem allgemeinen Princip ergeben, betreffend: Lüge — Wahrheit (V. 26); Zorn (V. 27); Diebstahl (V. 28); faules Geschwätz, Betrüben des heiligen Geistes (29—30); Bitterkeit, Zorn, Lästerei mit dem Gegensatz huldreich verzeihenden Wesens, wobei Gott in seiner barmherzigen Liebe und Christus in seiner Selbstaufopferung als Muster hingestellt werden (V. 31—5, 2); Habsucht mitsammt unlauterem Geschwätz, mit Hinweis auf das Ausgeschlossenwerden der Unzüchtigen und Habsüchtigen vom Reiche Gottes und auf den Zorn Gottes, welcher auf den Ungläubigen lastet, bei denen solche Sünden im Schwange sind (5, 3—6).

Deshalb, nachdem ihr abgelegt habt die Lüge (Διὸ ἀποθέμενοι¹⁾ τὸ ψεῦδος). Διὸ gewiss mit Rücksicht auf das Vorangehende, sodass das διὸ nicht erst durch ὅτι erklärt wird (deshalb — weil). Sondern: deshalb, scl. weil euer Unter-richtetwordensein in Christo euch zum Ablegen des alten, zur Sinnesänderung und zum Anziehen des neuen nach Gott geschaffenen Menschen in, der Wahrheit entsprechender, Gerechtigkeit und Frömmigkeit verpflichtet, redet nach Ablegung der Lüge Wahrheit ein jeder mit seinem Nächsten (λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ)²⁾. Schwerlich ist hier τὸ ψεῦδος und ἀλήθεια im dogmatischen Sinne aufzufassen = falsche, wahre Lehre. Dies würde weder das ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον, nach den mit ὅτι gegebenen unterstützenden Grund begreiflich machen, noch auch der Parallelstelle im Colosserbriefe entsprechen. Der Verfasser will wohl sicher die Leser ermahnen, sich nicht gegenseitig im Privatverkehr zu belügen, Beschuldigungen, Verdächtigungen etc. gegen

¹⁾ Vgl. Col. 3, 8. 9: νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργήν, θυμὸν, κακίαν, βλασφημίαν, ἀσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν, μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἔνδυτον κ. τ. λ. — Vgl. 1 Petr. 2, 1.

²⁾ Zach. 8, 16. 17: λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ, ἀλήθειαν καὶ κρίμα εἰρηνικὸν κρίνατε ἐν ταῖς πόλεις ὑμῶν 17. καὶ ἕκαστος τὴν κακίαν τοῦ πλησίον αὐτοῦ μὴ λογιέσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν κ. τ. λ.

einander zu erheben, sondern sich der wahrhaftigen Rede im wechselseitigen socialen Lebensverkehr zu befeissigen. Das *ἀλλη-
θεύειν ἐν ἀγάπῃ* (4, 15) ist hier also in engerem Sinne, als ein *λαλεῖν ἀλήθειαν* ¹⁾ *ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον* gefasst. Freilich muss auch hier constatirt werden, dass die Verknüpfung dieser Mahnung mit dem Vorangehenden etwas Lockeres hat, namentlich, da doch die *ἀλήθεια* unseres Verses von der in V. 21 u. 24 erwähnten *ἀλήθεια* verschieden ist.

Denn wir sind unter einander Glieder (*ὅτι ἐσμὲν ἀλλή-
λων μέλη*). Dies dient als Unterstützungsgrund für die vor-
angehende Mahnung. Denn wir sind Glieder ²⁾ unter einander,
die sich nicht gegenseitig zu befehlen, zu schaden, zu stören,
sondern sich unter einander zu fördern, zu unterstützen, in Liebe
zu helfen bereit sein sollen. Ein etwas weitschichtiger Grund
aus V. 16 deduciert. Derselbe passt besser für eine allgemeine
Ermahnung, zu einem *ἀνέχεσθαι ἀλλήλων, χαρίζεσθαι ἑαυτοῖς*,
als gerade zu der, dass Jeder zu seinem Nächsten die Wahrheit
reden möge.

V. 26. *Zürnet ihr, so sündigt nicht, die Sonne soll nicht
untergehen über eurer Erbitterung* (*ὀργίζεσθε καὶ μὴ
ἁμαρτάνετε ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδύετω ἐπὶ παροργισμῷ* ³⁾
ὑμῶν). Diese Mahnung ist in dem Falle psychologisch nicht
ganz unmotiviert an die vorangehende angeschlossen, wenn man
das *ἀποθέσθαι τὸ ψεῦδος* in dem durch den Colosserbrief
(s. z. V. 25) an die Hand gegebenen Sinne fasst, wonach es
vorzugsweise das Abthun lügnerischer, verleumderischer, schmä-
hüchtiger Beschuldigungen des Nächsten, und das *λαλεῖν ἀλή-
θειαν* das die individuellen Gaben und Vorzüge des Nächsten
offen und unbefangen der Wahrheit gemäss anerkennende, der
objektiven Wahrheit die Ehre gebende Verhalten ist. In diesem
Falle lag es nahe, von der Erscheinung (*ψεῦδος*) auf den Grund
derselben zurückzugehen und vor einem Zorn zu warnen, der
zur Sünde führen kann, wenn ihm nicht rechtzeitig nachhaltiger
Widerstand entgegengesetzt wird.

Da die Stelle *ὀργίζεσθε — ἁμαρτάνετε* Citat aus dem
A. T. *ψ.* 4, 5 ⁴⁾ ist, wird sie mehr nach dem hebräischen, als

¹⁾ Bei P. findet sich nicht *λαλεῖν ἀλήθειαν*, wohl aber 2 Cor. 7, 14
πάντα ἐν ἀληθείᾳ ἐλάλησαμεν.

²⁾ S. z. Eph. 4, 16; 5, 30 (Röm. 12, 4; 1 Cor. 12, 12).

³⁾ *παροργισμός* ἅπ. λεγ. im N. T. vgl. 1 Reg. 15, 30; 2 Reg. 23, 26;
Neh. 9, 18; *ψ.* Sal. 8, 10. — Das Verbum *παροργίζεσθαι* Col. 3, 21 (Var.);
das Activum Röm. 10, 19 (= Deut. 32, 21). — Statt *παροργισμῷ* bietet
Ti. 7 *τῷ παροργισμῷ*. — *ἐπιδύειν* ἅπ. λεγ. im N. T. vgl. Deut. 24, 15
οὐκ ἐπιδύσεται ὁ ἥλιος ἐπ' αὐτῷ. — *ὀργίζεσθαι* nicht bei P.

⁴⁾ *ψ.* 4, 5: *Ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, ἃ λέγετε ἐν ταῖς καρδίαις
ὑμῶν, ἐπὶ ταῖς κοίταις ὑμῶν κατανύγητε*.

dem griechischen Sprachgebrauch ¹⁾ zu beurtheilen sein. So viel klar, ein jussiver Imperativ kann *ὀργίζεσθε* nicht sein, denn wenn es auch einen heiligen Zorn giebt (vgl. die Gott beigelegte *ὀργή*), so könnte doch unmöglich den Gläubigen ein *ὀργίζεσθαι* ohne weitere Beschränkung und Näherbestimmung geboten werden. Wohl aber kann von der Voraussetzung ausgegangen werden, dass es an Aufwallungen zum Zorne auch bei Gläubigen nicht fehlen werde, dessen Motive mehr oder weniger berechtigt sein können. In diesem Falle aber: *ἐάν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν* (Col. 3, 13), soll diese aus der *ψυχῇ* stammende Erregung nicht bis in das Stadium des Sündigens gelangen, nicht zur *κακοήθεια* auswachsen. Dies würde geschehen, wenn man die Zorneserregung sich im Inneren festsetzen, habituell werden lässt, wo sie dann in Gestalt von erbittertem Groll, Ingrimme zur sündhaften Natur wird und sich in *ψεῦδος κ. τ. λ.* zur Erscheinung bringt. Darum fügt der Verfasser die Worte hinzu, dass die Sonne nicht untergehen solle über ihrer Erbitterung. Darauf zielt auch der Satz

V. 27. *Und gebet nicht Raum dem Teufel* (*μηδὲ δίδοτε τόπον* ²⁾ *τῷ διαβόλῳ* ³⁾). Obgleich die Worte im allgemeinen Sinne dahin verstanden werden können, dass man dem Teufel keinen Platz, d. h. keine Gelegenheit, Spielraum für das ihm specifisch eigene Werk, die Menschen zur Sünde zu versuchen, gewähren solle, so ist diese Mahnung doch hier in engere Beziehung zu der vorangehenden zu setzen. Dies geschieht, wenn man den speciellen Sinn in den Worten findet: die Leser möchten nicht dem Teufel, falls sie die aufwallende Zorneserregung nicht sofort (*principiis obsta!*) a limine zurückdrängen, sondern in sich hegen, dem Teufel, dessen Geschäft ja, wie der Name *διάβολος* (*calumniator, obrectator, delator*) ausagt, es ist, zu verleumden, anzuklagen, zu verdächtigen (Hiob 1; Zach. 3, 1 ff.; Apok. 12, 10), eine Handhabe bieten, um sich durch Zuflüsterung von Argwohn, Verdacht, Verleumdung gegen den Nächsten, gegen welchen der Zorn erregt ist, in bleibende und in sündige Akte übergehende Erbitterung versetzen zu lassen (vgl. 2 Cor. 2, 11).

¹⁾ Vgl. über die Verbindung zweier Imperative durch *καί*, von denen einer in einem verschiedenen Sinne von dem anderen genommen ist (permissiv — jussiv), die hebr. Grammatiken v. Gesenius-Kautzsch 25. Aufl. § 110 1a. 2a. Ewald § 347. A. Müller § 382; die griech. v. Winer S. 292; Buttman 249 f.; Kühner II, 201, 2.

²⁾ Vgl. Röm. 12, 19: *μὴ ἐαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπήτοι, ἀλλὰ ὅτε τόπον τῇ ὀργῇ γέγραπται γάρ· ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος.*

³⁾ *διάβολος* noch 6, 11 und öfters in den Pastoralbriefen. In den echten Briefen des P. heisst der Teufel Satan oder Beliar.

V. 28. *Der, welcher stiehlt, soll nicht mehr stehlen, sondern vielmehr arbeiten, indem er mit seinen eigenen Händen das Gute schafft* (ὁ κλέπτων μὴ κέτι κλεπτέτω, μᾶλλον δὲ κοπιᾷ τῷ ἐργαζόμενος ταῖς ἰδίαις χερσὶν τὸ ἀγαθόν). Wenn man Anstoss daran genommen hat, dass hier vom Schreibenden die Möglichkeit statuiert werde, dass sich unter den Gemeindegliedern noch Diebe befänden, so vergisst man einmal die Zusammensetzung der aus den niedrigsten Schichten der Gesellschaft rekrutierten Gemeinden der ältesten Zeit, andererseits die Offenheit und Rückhaltlosigkeit der Sprache, die dem Alterthum überhaupt und dem biblischen im besonderen eigenthümlich ist. Die Sache liegt hier um nichts anders, als 1 Cor. 6, 10, wo P. es für nöthig findet, die sich eines ἀδικεῖν und ἀποστερεῖν der Brüder nicht enthaltenden Corinther darauf aufmerksam zu machen, dass οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται οὔτε ἄρπαγες das Reich Gottes erben würden (vgl. 1 Cor. 6, 8—10). Es ist deshalb eine sowohl überflüssige als prekäre Annahme, das Particip κλέπτων als particip. imperfecti zu nehmen: der, welcher früher (vor seiner Berufung) gestohlen hat, der stehle jetzt nicht mehr. Der Verfasser macht also geltend, dass die Betreffenden sich abmühen möchten, indem sie mit ihren eigenen Händen durch ihr Dienstgeschäft erarbeiteten das Gute¹⁾. Man kann nicht leugnen, dass diese Ausdrucksweise etwas Befremdliches hat und den Eindruck zurücklässt, als habe der Verfasser hier im Hinblick auf zwei Stellen paulinischer Briefe (1 Cor. 4, 12; 1 Thess. 4, 11) seine Worte formuliert. Aber so passend es an der ersteren Stelle ist, wenn P. von sich selber, indem er seine niedrige, verachtete Lage, Stellung in der Welt schildert, unter anderem auch hervorhebt, dass er, obwohl mit geistiger Arbeit überbürdet, durch eigenhändige Lohnarbeit sein Leben fristen müsse; so begreiflich es auch allenfalls wäre, wenn er die unter dem Eindruck der schon im Eintreten begriffenen Parusie geschäftigem Müssiggang nachhängenden Thessalonicher zum πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς ἰδίαις χερσὶν auffordert: so ist es weniger

¹⁾ κοπιᾷ sonst in der Sprache der Klassiker: ermüdet, entkräftet, ermattet sein. Schmidt Syn. II 618: „In der Prosa ist κόπος, κοπιᾷ der ordentliche Ausdruck für die körperliche Ermüdung und Ermattung, sowohl durch Hitze, Schweiss, als durch Arbeit, Anstrengung“. Im N. T. kommt κοπιᾷ in der Bedeutung sich mühen, sich abmühen, sich abarbeiten vor. — ἐργάζεσθαι dagegen bedeutet transitiv und intransitiv arbeiten, thätig sein, verrichten, und zwar fortgesetzt und dauernd, deshalb von Dienstboten gebraucht oder von denen, die überhaupt ein bestimmtes Geschäft oder Amt haben. Auch bei P. treten beide Verba mit einander verbunden auf (1 Cor. 4, 12).

verständlich, wie er Diebe ermahnen könnte, statt zu stehlen, sich lieber abzumühen, indem sie mit ihren eigenen Händen erarbeiteten das Gute, da sie ja doch, wenn sie überhaupt zum Arbeiten aufgefordert wurden, dies nur mit ihren eigenen Händen thun konnten. Dass man *ιδίαις χερσὶ* hier für wenig passend hielt, zeigt schon die Textkritik (L. al. plur. patr. haben *τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσὶ*; ⁸B *ταῖς χερσὶν τὸ ἀγαθόν* ¹). Muss man aber den überwiegenden Zeugnissen zufolge (⁸*ADEF G Min. verss. patr.) das *ταῖς ιδίαις* im Texte belassen, so wird man der Deutung der Worte die Wendung geben müssen, dass die Stehlenden, statt sich die Erzeugnisse fremder Handarbeit mühe-los und unrechtmässig anzueignen, vielmehr ihre eigenen Hände zu rechtlicher Arbeit in Bewegung setzen möchten.

Damit er habe mitzuthemen dem Bedürfnis Habenden (*ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρεῖαν ἔχοντι*). Mit der Zweckangabe der Arbeit wird hier über das hinausgegangen, was 1 Thess. 4, 12 *καὶ ἵνα μηδενὸς χρεῖαν ἔχητε* und 2 Thess. 3, 12 *ἵνα . . . ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν* von P. gesagt ist. Auch diese ehrliche Handarbeit der dürftigen (bisher sich durch Stehlen ihre Nothdurft verschaffenden) Gläubigen soll nicht blos für sie selber sorgen, sondern sie in Stand setzen, dem Bedürftigen mitzuthemen. Dass der Verfasser einseitig dies letztere als Zweck der Handarbeit geltend macht, steht ganz mit seiner Tendenz in Einklang, die er zuletzt in dem Satze *ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη* (vgl. V. 25. 26) markiert, nach welcher jede Funktion eines Gliedes des Leibes Christi Handreichung für die anderen sein soll.

V. 29. *Irgend welches faule Wort soll nicht aus eurem Munde hervorgehen, wohl aber, wenn es irgend gut (ist) zur Erbauung des Bedürfnisses, damit es Lieblichkeit gewähre den Hörenden* (*πᾶς* ²) *λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ἀλλὰ εἰ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρεῖας, ἵνα δῶ χάριν τοῖς ἀκούουσιν*). Im Hinblick auf Col. 4, 6 ³) und mit Berücksichtigung von Eph.

¹) *ἀγαθόν* (vgl. Röm. 2, 10; 9, 11) muss hier offenbar das probum, honestum, das Ehrbare im Gegensatz zu dem schändlichen Diebsgerwerbe bezeichnen.

²) Eine derartige Redeweise erklärt sich entweder daraus, dass der Verfasser anfangs noch nicht entschlossen war, ob er ein affirmatives oder negatives Prädikat folgen lassen sollte, oder daraus, dass es ihm angemessener schien, von jedem das Negative auszusagen, als von keinem das Positive s. Buttmann 106; Winer 162 Anm. 5.

³) *ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἡρτυμένος, εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἐν ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι* (vgl. Eph. 4, 31; 5, 4; Matth. 12, 36).

5, 4 wird man *σαπρός*¹⁾ nicht im Sinne von schmutzig, unsauber zu fassen haben, sondern im Sinne von unnütz oder fade, ungesalzen. — Der Ausdruck *ἡ οἰκοδομὴ τῆς χρείας* ist ein etwas unklarer und hebraisierender. Gemeint ist wohl, dass solche Worte aus dem Munde hervorgehen sollen, die nicht nur überhaupt zur Erbauung (vgl. V. 16) des Leibes Christi oder der Mitbrüder dienen, sondern zu einer Erbauung, zu der in einem gegebenen Falle gerade das Bedürfnis vorhanden ist (Erbauung, die mit dem gerade vorliegenden Erfordernis, dem abgeholfen werden soll, in näherer Beziehung steht).

Das *ἵνα* wird schwerlich im Sinne Buttmanns (S. 208) gleich dem elliptischen *ὅπως* zur Umschreibung des Imper. zu deuten sein (Winer zählt diese Stelle nicht unter denen auf, in welchen *ἵνα* derartig gebraucht wird, s. S. 295 f.). Vielmehr soll wohl durch *ἵνα* dem *πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας* ein weiterer Zweck angefügt werden: auf dass es etc. (ita comparatus, ut).

Χάρις könnte ohne Rücksicht auf Col. 4, 6 im Sinne von Gnade (auf dass es den Hörenden göttliche Gnade vermittele) genommen werden. Und dies um so eher, als der hier im Epheserbrief obwaltende Zusammenhang durch nichts an die Hand giebt, dass es sich um eine an ausserhalb der Gemeinde stehende Persönlichkeiten gerichtete Rede handelt. Allein eben jener Rückblick, den der Verfasser ohne Zweifel auf die bezügliche Colosserstelle genommen hat, wird uns veranlassen müssen, auch hier *χάρις* im Sinne von suavitas zu nehmen, obgleich es passender gesagt ist, dass eine Rede sich in Anmuth bewegen, als dass eine Rede den Hörenden Anmuth, Lieblichkeit gewähren solle. Trotzdem wird wohl der Sinn sein: ut suavem, gratiosum affectum excitet in animis audientium.

V. 30. *Und betrübet nicht den heiligen Geist Gottes, in welchem ihr besiegelt wurdet auf den Tag der Erlösung hin* (*καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ Θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως*²⁾). Man könnte sich veranlasst fühlen, unter dem *πνεῦμα ἅγιον τοῦ Θεοῦ* den heiligen Geist Gottes, der in den *ἀκούουσιν* (V. 29) Wohnung gemacht hat und sie ihrer Seligkeit vergewissert, zu verstehen. Allein dies ist doch durch die WW. selbst nicht gerade nahe gelegt und zu einseitig. Da nämlich diese Ermahnung durch *καὶ* an die vorhergehende angeschlossen ist, so liegt es

¹⁾ *σαπρός* nicht bei P. Bei Matthäus und Lukas wird es von Bäumen und ihrer Frucht gebraucht im Sinne von faul, untauglich, unbrauchbar. — *ἐκπορεύεσθαι* nicht bei P. — *ἀγαθὸς πρὸς τι* eigenthümliche, sich bei P. nicht findende Form.

²⁾ Der Terminus *ἡ ἡμέρα τῆς ἀπολυτρώσεως* sonst nicht im N. T. Zu *ἀπολύτρωσις* vgl. zu 1, 14.

ungleich näher, dieselbe innerhalb des engeren Rahmens dieses Zusammenhanges zu deuten. Hierzu werden wir auch noch durch die Anfügung von V. 32 an V. 31 mit dem gegensätzlichen *δέ* bestimmt werden müssen. Ein Betrüben des heiligen Geistes Gottes, den die Gläubigen als ein Siegel empfangen haben, welches ihnen die künftige eschatologische Erlösung sicher verbürgt, lässt sich ja in mehrfacher Hinsicht und Richtung vorstellig machen (vgl. 2 Cor. 7, 1; Jes. 63, 10; Herm. Pastor Mand. X, 2, 4; X, 3, 2 ed. Gebh. et Harnack p. 108). An unserer Stelle will der Verfasser ohne Zweifel daran gedacht wissen, dass die Leser als solche, die erneuert sind am Geiste ihres Sinnes (V. 23), die den neuen nach Gott geschaffenen Menschen in Gerechtigkeit und Frömmigkeit angezogen haben (V. 24) und damit als Kinder Gottes mit dem heiligen Geiste besiegelt sind, diesen Geist der Kindschaft, mit welcher zugleich die Erbschaft verknüpft ist (1, 13 f.), nicht durch Ausbildung von Stimmungen alterieren sollen, in denen sich eine Animosität gegen die Mitbrüder zur Geltung bringt. In Folge der Besiegelung mit dem heiligen Geiste Gottes, der ihnen das hohe, herrliche Ziel vollkommener Erlösung bei der Parusie in sichere Aussicht stellt, soll bei ihnen die Freude im heiligen Geist der Grundton ihrer Begegnung mit den Brüdern sein, ein heiteres gefälliges Wesen (Röm. 12, 8), so dass ihre Worte sie angenehm berühren (V. 29). Eine Trübung des das höchste Heilsgut verbürgenden Geistes Gottes würde dagegen eintreten, wenn die V. 31 genannten Störungen der Bitterkeit, Heftigkeit, des Zornes und ihre Aeusserungen, als Poltern, Lästerung, die noch Reste ihres alten Menschen sind, in ihnen Raum gewännen.

V. 31. *Jede Bitterkeit und Heftigkeit und Zorn und Lärmen und Verlästerung werde entfernt von euch sammt aller Bosheit* (πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ).

πικρία wird von παροργισμός zu unterscheiden sein. πικρία hier nicht Härte, Schärfe, noch weniger speciell Schärfe der Rede, sondern bittere Stimmung, ein reizbares, nervöses Wesen, das gegen andere sich in bitterer Stimmung manifestiert (vgl. Col. 3, 19). — θυμός ist hier wohl der Zorn in seinem Beginn; ὀργή die mehr habituell gewordene Heftigkeit. Wohl umgekehrt bei P.: Röm. 2, 8; Col. 3, 8, wo wohl θυμός (vgl. auch θυμοί Gal. 5, 20) die Aeusserung eines schon vorhandenen Zornes ist. Die umgekehrte Stellung auch bei einigen Codd. zu u. St. —

Die Aeusserungen bitterer, zorniger Gemüthsstimmungen sind κραυγὴ ¹⁾ Toben, Poltern (vociferatio irascentium; Jes.

¹⁾ κραυγὴ nicht bei P. In der nt. Brieflitteratur nur noch Hebr. 5, 7.

5, 7). Bei *βλασφηημία* ist nicht an Gotteslästerung zu denken, sondern an Aeussierungen, durch welche dem guten Rufe des Nächsten geschadet wird.

σὺν πάσῃ κακίᾳ: *κακία* hier entweder im Sinne von improbitas, vitiositas (1 Cor. 5, 8; 14, 20) als die böse Wurzel der vorhingenannten Zorneserregungen und -äusserungen zu verstehen, oder wohl wahrscheinlicher, mit Rücksicht auf Col. 3, 8, die in Folge vielen Zürnens, Lärmens und Lästerns zur Gewohnheit gewordene malignitas, malevolentia und malitia, nocendi cupiditas. Was das Verhältniß unseres Verses zur Colosserstelle anlangt, so sind an letzterer drei Gemüthsstimmungen: *ὀργή*, *θυμός* und *κακία*, dann zwei Aeussierungsformen derselben: *βλασφημία* und *αἰσχρολογία* genannt, an unserer Stelle dagegen drei Gemüthsstimmungen und zwei Aeussierungsformen in Verbindung mit der *κακία*.

V. 32. *Werdet aber gegen einander gütig, mitleidsvoll, indem ihr euch einander huldreich erweist, wie sich auch Gott in Christo euch huldreich erwiesen hat* (*γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὖσπλαγχοι*¹⁾, *χαρίζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν*). Die Lesart *δέ* ist die besser bezeugte und sich auch sonst wohl empfehlende. Das Positive ist dem Negativen entgegengesetzt (vgl. Col. 3, 12²⁾). Das *Χριστὸς ἐχαρίσατο* Col. 3, 13 hat der Verfasser umgewandelt in das Geläufigere *θεὸς ἐν Χριστῷ*, da sonst bei P. Christo ein *χαρίζεσθαι* nicht zugeschrieben wird, wohl aber eine *χάρις* 2 Cor. 8, 9; Röm. 5, 15; Gal. 1, 6; 2 Cor. 12, 9; 13, 13.

Cap. V.

V. 1. *Werdet nun Nachahmer Gottes, als wie geliebte Kinder* (*γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητά*). Das *οὖν* folgert aus dem letzten Satze (*καθὼς — ὑμῖν* 4, 32). Wie V. 32 das *γίνεσθε δὲ* den Lesern ein gütig, mitleidig, huldreich Werden im Gegensatz gegen zornige

¹⁾ *εὖσπλαγχοι* im N. T. nur noch 1 Petr. 3, 8. — Vgl. Manasse V. 6.

²⁾ *Ἐνδύσασθε οὖν ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν, 13. ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαρίζόμενοι ἑαυτοῖς, ἕάν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν. καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτως καὶ ὑμεῖς.*

Erregungen und Aeusserungen gegen die Mitgläubigen empfahl, so das *γίνεσθε οὖν* ein solches Wesen, welches sich als Konsequenz aus der Thatsache ergibt, dass Gott sich ihnen in Christo huldreich erwiesen hat, womit auf seine väterliche Liebesbezeugung gegen die Gläubigen, die in Folge dessen in das Kindschaftsverhältnis gesetzt sind, hingedeutet ist. Dementsprechend sollen nun die als „geliebte Kinder“¹⁾ Bezeichneten sich zu Nachahmern²⁾ Gottes entwickeln, d. h. sie sollen den Gott, der sich ihnen trotz ihrer früheren verschuldeten Sündhaftigkeit (4, 18 ff.) zu vollem, barmherzigem Verzeihen als Vater kund gegeben und ihnen Kindes- und Erbrecht (vgl. 4, 30) verliehen hat, darin nachahmen, dass sie gegen ihre Brüder sich zu einem analogen, ihre Schwächen, Untugenden, Gebrechen u. s. w. verzeihenden Verhalten emporheben.

V. 2. *Und wandelt in der Liebe, so wie auch Christus euch geliebet hat und sich für uns dahingegeben hat als Darbringung und Opfer Gotte zum Duft des Wohlgeruches (καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἡγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας).* Einen konkreteren Inhalt empfängt die Ermahnung zum Nachahmen Gottes durch das mit *καὶ* angefügte Wandeln in der Liebe. Einen umfassenderen Begriff, als die nur specielle Aeusserungsformen derselben darstellenden Eigenschaften (*χρηστοὶ κ. τ. λ.* 4, 32) giebt das *περιπατεῖν ἐν ἀγάπῃ* an die Hand (vgl. Col. 3, 14: *τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος*). Auch hier findet sich ein ähnlicher mit *καθὼς* gegebener Satz, wie 4, 32, in welchem Christus als Vorbild aufopferungsvoller Liebesbethätigung hingestellt wird. In diesem Satz ist die Selbsthingabe Christi für uns durchaus paulinisch (Gal. 1, 4; 2, 20). Eigenthümlich aber ist unserem Verfasser die Bezeichnung *προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας*. Man wird hier schwerlich *προσφορά* und *θυσία* als unblutiges und blutiges Opfer unterscheiden dürfen³⁾. Vielmehr ist *προσφορά* als der

¹⁾ Vgl. Col. 3, 12: *Ἐνδύσασθε οὖν ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, ἅγιοι καὶ ἡγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν.*

²⁾ Der Ausdruck *μιμηταὶ τοῦ θεοῦ* nicht bei P. Dagegen öfters *μιμηταὶ μου* (ἡμῶν) 1 Cor. 4, 16; 11, 1; 1 Thess. 1, 6; *συμμιμηταὶ μου* Phil. 3, 17. — Zur Sache vgl. Luc. 6, 36.

³⁾ *προσφορά* wird gebraucht sowohl vom blutigen, als vom unblutigen Opfer: vom blutigen Esra 5, 52; speciell vom unblutigen Act. 21, 26; 24, 17; Hebr. 10, 5. 8; (ψ. 40, 7). — Bei P. kommt *προσφορά* nur ein Mal im übertragenen Sinne vor Röm. 15, 16; ebenso *θυσία* Phil. 2,

allgemeinere und unbestimmtere Begriff des Opfers vorangestellt, dem dann das direkter auf das blutige Schlachtopfer hinweisende *θυσία* angereiht ist. Es erscheint hier an unserer Stelle die Selbstaufopferung Christi wegen des *εἰς ὁσμὴν εὐωδίας* (קִיבוֹל רִיחַ) ¹⁾ nicht sowohl als Sühne-(Sünd-)Opfer, sondern es ist hier unter den Gesichtspunkt des Brandopfers gestellt.

V. 3. *Unzucht aber und jedwede Unreinigkeit oder Habsucht werde nicht einmal unter euch genannt, wie es sich für Heilige geziemt* (πορνεία δὲ καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, καθὼς πρόπει ἀγίοις). Das δὲ zeigt, dass die folgende Ermahnung in Gegensatz gestellt ist zu der Liebesaufopferung Christi, die den Lesern als Vorbild vor Augen gerückt war. Die Mahnung nimmt Bezug auf den früheren Zustand der Leser als Heiden, wie er 4, 19 geschildert war. *πορνεία* wird durch das καὶ πᾶσα ἀκαθαρσία erweitert und durch das ganze Gebiet sexueller Unreinigkeit completiert. ἀκαθαρσία nämlich steht hier sicher nicht in dem allgemeinen Sinne, wie 1 Thess. 2, 3; 4, 7 (Röm. 6, 19), von jedweder Unsauberkeit, sondern von der sexuellen, wie Col. 3, 5 ²⁾; Gal. 5, 19; 2 Cor. 12, 21; Röm. 1, 24 (1 Cor. 7, 14; 2 Cor. 6, 17); Eph. 4, 19.

Die *πλεονεξία* ist hier nicht, wie 4, 19 (ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ) in engere Beziehung zu ἀκαθαρσία gesetzt, sodass es den speciellen Ausführungsmodus derselben angäbe. Sondern durch das disjunktive Bindewort ἢ, welches überhaupt den Begriff der Unterschiedenheit ausdrückt (Kühner II 835), tritt *πλεονεξία* als eine von der *πορνεία* und *πᾶσα ἀκαθαρσία* sich schärfer abgrenzende Sündengattung hervor. Dies ganz im Einklang mit Col. 3, 5 (καὶ τὴν πλεονεξίαν). Das ἢ ist hier also nicht im Sinne des lateinischen vel od. -ve, sondern = aut (eine wirkliche, in der Wirklichkeit bestehende, nicht blos angenommene oder willkürliche Verschiedenheit ausdrückend). — Es kann fraglich sein, was der Verfasser durch das *μηδὲ ὀνο-*

17; Röm. 12, 1. — Die Verbindung *θυσία καὶ προσφορά* Hebr. 10, 5 = ψ. 40, 7 (קִיבוֹל וְחֶבֶד).

¹⁾ קִיבוֹל רִיחַ wohlgefälliger Geruch, namentlich vom Opfer: Gen. 8, 21. Am häufigsten hinter den Vorschriften des Opferritus: Ein wohlgefälliger Geruch für Jehovah (לַיהוָה) Lev. 1, 9. 13. 17; Num. 15, 17 ff. בְּרִיחַ Beruhigung, dann Wohlgefallen als Folge der Beruhigung. — Phil. 4, 18 nennt P. die ihm seitens der Gemeinde übermittelte Liebesgabe ὁσμὴν εὐωδίας, *θυσίαν δεκτὴν εὐάρεστον τῷ θεῷ*. — ὁσμὴ εὐωδίας übrigens kein Pleonasmus: εὐωδία bedeutet den Duft des Wohlgeruches, ὁσμὴ ist der Geruch, insofern er eingeathmet wird; s. Winer 562.

²⁾ Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, *πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν, καὶ τὴν πλεονεξίαν*, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία.

μαζέσθω ἐν ὑμῖν habe ausdrücken wollen. Soll das einfach heissen: Die bezüglichen Laster sollen als unter Heiligen unerhörte nicht vorhanden sein? oder: sie sollen, geschweige dass sie von den Lesern verübt werden, nicht einmal mit Namen genannt werden; es soll ihrer nicht einmal als möglicherweise unter den Gläubigen vorkommender Erwähnung gethan werden (vgl. Eph. 5, 12 αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν); schon die nähere Besprechung der in das Gebiet sexueller Unreinigkeit und Habsucht fallenden Gegenstände soll von dem Kreise der Heiligen ausgeschlossen sein, um nicht etwa durch eine undelicate, leichtfertige Besprechung derartiger Materien die bösen, schlummernden Begierden zu erregen? Allein diese letztere Ausdeutung der Worte presst einmal doch zu stark das Wort ὀνομαζέσθω und passt nicht recht zu πλεονεξία. Das μὴ ὀνομαζέσθω dient nur als ein sehr starker Ausdruck dazu, die völlige Unverträglichkeit dieser Sündengattungen mit dem Leben der Heiligen hervorzuheben. — καθὼς πρέπει ἁγίοις = wie es sich für Heilige geziemt, dass unter ihnen jene Laster nicht einmal dem Namen, geschweige denn der That nach bekannt sind.

V. 4. Und Hässlichkeit oder leeres Geschwätz oder Zweideutigkeit, was sich nicht geziemt, sondern vielmehr Dankagung (καὶ αἰσχροτύτης ἢ μωρολογία ἢ εὐτραπεία, ἃ οὐκ ἀνήκον¹⁾, ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία). An jene beiden Hauptstämme von Sünden (Wollust und Habsucht) schliesst nun der Verfasser mit καὶ an: αἰσχροτύτης, dem er durch ein zweimaliges ἢ anfügt μωρολογία und εὐτραπεία. Es möchte gerathen sein, hier αἰσχροτύτης nicht in der allgemeinen Bedeutung foeditas (inverecundia) in moribus et sermonibus zu nehmen, denn dagegen entscheidet der Gegensatz: ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία. αἰσχροτύτης (ἅπ. λεγ. in der Bibel) wird vom Verfasser im Sinne von αἰσχρολογία (Col. 3, 8) genommen sein. Die beiden ἢ — ἢ²⁾ stehen hier offenbar nicht im Sinne von aut — aut, sondern von sive — sive, und die beiden durch dieses disjunktive Bindewort eingeführten Begriffe sollen nur Species des allgemeinen Genus αἰσχροτύτης einführen. Hierbei

¹⁾ Recepta und Ti. 7 bieten τὰ οὐκ ἀνήκοντα, welches aufzulösen wäre: Welches sind die Unziemlichkeiten, die ein Christ zu vermeiden hat, s. Winer 452. Ueber die ungewöhnliche und hier unmotiviert stehende Negation οὐ statt μή (Röm. 1, 28 τὰ μὴ καθήκοντα) bei dem artikulierten Particip s. Buttman S. 301. — In der richtigen Lesart ἃ οὐκ ἀνήκον ist der indicativus imperfecti ganz regulär (ut oportebat, ut par erat), vgl. Winer 254 u. 265.

²⁾ Ti. 7 gab καὶ μωρολογία statt ἢ μωρολογία auf Grund von N^aDeKL al. pler. verss. patr. Dagegen Ti. 8. ἢ μωρολογία nach N^aAD*FGP min. verss. patr. — W.-H. καὶ μωρολογία.

wird der Unterschied zwischen *μωρολογία* und *εὐτραπελία* (beide *ἀπ. λεγ.* in der Bibel) der sein, dass bei dem ersteren Namen an eine Rede zu denken ist, wobei der hässliche, unsittliche Gegenstand mehr in Form von einfachem plumpem und burleskem Geschwätz behandelt wird, wogegen die *εὐτραπελία* denselben formell mit Witz, feiner verdeckter Zweideutigkeit zur Sprache bringt, um den unsauberen Inhalt durch die Flagge geistreicher Plauderei zu decken (das zu ergänzende Prädikatsverbum anlangend siehe unten) ¹⁾.

Der Satz *ἃ οὐκ ἀνῆκεν* macht beiläufig darauf aufmerksam, dass namentlich auch die *μωρολογία* und *εὐτραπελία* bei den Christen nicht, wie bei den Heiden, *Adiaphora* oder gar Dokumente ungezwungenen oder urbanen Benehmens seien, will man nicht annehmen, was doch höchst prekär ist, dass der Verfasser nur diejenigen Aeusserungen von *εὐτραπελία* durch *ἃ οὐκ ἀνῆκεν* von anderen habe unterscheiden wollen, die als harmlosen Witz enthaltend passieren könnten.

Zu übersehen ist nicht, dass hier eine *Brachylogie* vorliegt, indem der mit *καὶ αἰσχροτύτης* eingeführte Satz kein verb. fin. hat. Nun lässt sich allenfalls aus dem vorhergehenden Satz ergänzen *μὴ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν*, obgleich nicht zu verkennen ist, dass der Ausdruck zuvor, von thatsächlichen lasterhaften Aktionen gebraucht, zwar an seiner Stelle ist, sich aber auf unangemessene Unterhaltungsformen weniger passend anwenden lässt. Indessen kann man über diese kleine Anomalie um so leichter hinwegsehen, als in dem Relativsatze *ἃ οὐκ ἀνῆκεν*, sowie in dem gegensätzlichen *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία* indirekt ein Urtheil über die *αἰσχροτύτης ἢ μωρολογία ἢ εὐτραπελία* enthalten ist, durch welches diese Conversationsformen den Lesern als aus dem Gemeindeleben der Gläubigen auszuseheidende kenntlich gemacht werden.

Was endlich den Gegensatz anlangt *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία*, so ist die *εὐχαριστία*, welche im Colosserbrief (2, 7; 3, 15; 4, 2) naturgemäss den von den Irrlehrern auf eine trübselige Askese hingewiesenen Lesern um deswillen dringend an das Herz gelegt wird, um der Stimmung voller Aussöhnung mit Gott und dem objektiven *πεπληρωσθαι ἐν Χριστῷ* Ausdruck zu geben, hier weniger anschaulich in Gegensatz gestellt zu indecenten Aeusserungsformen der Konversation. Der leitende Gesichts-

¹⁾ *εὐτραπελία*: Gewandtheit, Feinheit im Benehmen, besonders in der Rede, Artigkeit, Witz (*urbanitas — facetiae*). So bei Hippokrates, Plato, Diodorus, Plutarch. Aristoteles *Eth. Nic.* 2, 7 stellt die *εὐτραπελία* in die Mitte zwischen *βωμολογία* (Possenreisserei) und *ἀγροικία* (Bauernwitz) und erklärt sie *Rhet.* 2, 12 durch *παιδευμένη ὕβρις*. Cf. Schmidt III, S. 453 f.

punkt hierbei ist wohl der gewesen, dass die Heiligen, weit entfernt mit ihren Gedanken und Worten sich in der Sphäre des alten fleischlichen Sündenlebens zu bewegen, allen Grund hätten, jenen eine dankerfüllte Richtung auf Gott hin zu geben, der jenem alten Zustande ein Ende gemacht und ihnen dafür den Eintritt in sein herrliches Reich eröffnet hat (vgl. Eph. 5, 20).

V. 5. *Denn das sollt ihr wissen, dass jeder Hurer oder Unreine oder Habsüchtige, welcher ein Götzendiener ist, nicht ein Erbtheil besitzt im Reiche Christi und Gottes* (τοῦτο γὰρ ἵστε γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὃς) ἐστὶν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ). Der Verfasser unterstützt seine Ermahnung V. 3 ff. durch eine erläuternde Begründung derselben in der Form, dass er sich auf ein bei ihnen vorhandenes Wissen beruft, dass jeder sich die betreffenden Sünden zu Schulden kommen lassende ein Erbtheil im Reiche Christi und Gottes nicht besitze. So, wenn man ἵστε als Indikativ nimmt ¹⁾. Weniger empfiehlt es sich, ἵστε als Imperativ zu fassen, in welchem Falle die Leser aufgefordert würden, das zum Gegenstande ihres erkennenden Wissens zu machen, dass u. s. w.

Was das ὃς ²⁾ in dem Relativsatz: ὃς ἐστὶν εἰδωλολάτρης anlangt, so darf, wie Winer S. 158 mit Recht erinnert, dasselbe nicht auf die vorangehende Reihe von Subjekten bezogen werden, sodass es kollektiv stände, sondern nur auf das unmittelbar vorhergehende. Liest man dagegen ὃ, so müsste dies ähnlich beurtheilt werden, wie das ὃ in Col. 3, 14 ³⁾. Durch ὃ nämlich wird in gewissen Fällen das zu erklärende Wort nur als solches, als geschlechtsloser Begriff gefasst, meist bei Erklärung von Fremdwörtern, aber auch, wenn der zu erklärende Begriff ein

¹⁾ Die zweite Person pluralis indicativi lautet im N. T. οἴδατε. Nur Jacobus 1, 19 geben die besten Handschriften ἵστε (statt des ὥστε der Recepta). — Buttmann S. 44 führt im Text ἵστε als Imperativ Eph. 5, 5; Hebr. 12, 17 auf (Vulg.: scitote), bemerkt jedoch in der Anmerkung: „Jedoch ist die Auffassung dieser Form als zweite Person plur. indic. an beiden Stellen dem Inhalt angemessener, besonders im Hebräerbrief“. Die Auflösung des τοῦτο ἵστε γινώσκοντες durch Winer, welcher S. 333 ἵστε auf das in V. 3 Gesagte bezieht und γινώσκοντες mit ὅτι zusammen konstruiert, ist im Hinblick auf Jer. 42, 22 καὶ νῦν ἵστε γινώσκοντες (נִדְעָה עַתָּה) und Jer. 42, 19: καὶ νῦν γνόντες γνώσεσθε höchst unwahrscheinlich.

²⁾ ὃς dargeboten von ADEKLP al. pler. verss. patr. Dagegen findet sich ὃ bei NB min. patr. — Statt εἰδωλολάτρης haben FG vg. go. Cyprian Victorin, Ambrosiaster: ὃ ἐστὶν εἰδωλολατρεία.

³⁾ ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὃ ἐστὶν σύνδεσμος τῆς τελειότητος.

gewöhnliches griechisches Wort ist. Indessen findet nicht mit Unrecht Buttmann (113 Anm.) das hier stehende δ härter, als an anderen von ihm citierten Stellen, weil hier keine Hermeneia des Wortes *πλεονέκτης* stattfindet. Die Lesart δ ist vielleicht so entstanden, dass man Anstoss daran nahm, wenn nur der *πλεονέκτης* als *εἰδωλολάτρης* charakterisiert wurde und nicht auch ebenso der *πόρνος* und *ἀκάθαρτος*. Durch das unbestimmtere δ glaubte man *εἰδωλολάτρης* auf die sämmtlichen vorhergehenden Nomina als Prädikat beziehen zu können, jedoch mit Unrecht, indem die Charakterisierung gerade des Habsüchtigen als Götzendieners ganz im Sinne des von Jesu so scharf verurtheilten Mammondienstes (Matth. 6, 24) gegeben ist (s. das Nähere zu Col. 3, 5 *ἥτις* (sel. *πλεονεξία*) *ἐστὶν εἰδωλολατρεία*).

Die Aussage, dass die betreffenden Persönlichkeiten kein Erbe im Reiche Gottes haben, ist der Sache nach ganz ähnlich der in Gal. 5, 19 f.; 1 Cor. 6, 9. Nur der Ausdruck *κληρονομίαν ἔχειν* findet sich nicht bei P. Derselbe sagt *κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ* (1 Cor. 15, 50 u. ö.). — Ein eigenthümlicher Ausdruck ist: *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ*. Zwar ist die Bezeichnung Reich Christi wie den Evangelien (Matth. 13, 41.; 20, 21; Marc. 11, 10; Luc. 1, 33; 19, 15; 22, 29. 30; 23, 42 vgl. 2 Petr. 1, 11), so auch dem P. nicht ungeläufig (s. zu Col. 1, 13; vgl. 1 Cor. 15, 24 f.). Allein, dass ein und dasselbe Reich durch beide Ausdrücke (*τ. Χρ. κ. τ. Θ.*) zugleich bezeichnet würde, findet sich bei P. nicht. Dagegen vgl. Apokal. 11, 15 ¹): Das Reich der Welt ist unseres Herrn geworden und seines Gesalbten (Ps. 2, 2: *κατὰ τοῦ κυρίου καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*), sowie 12, 10 ²). Wenn der Verfasser das Reich Christi zugleich auch als das Reich Gottes bezeichnet, so mag das Motiv hierfür vielleicht darin zu suchen sein, dass er oben (4, 20—22) eine antinomistische Lehre über Christus als von Irrlehrern verbreitete voraussetzte. Wenn er nun aber auch im Gegensatz zu jener das wahre Wesen Christi dargelegt hatte, und demnach den Lesern das Reich Christi, welches ja einen Gegensatz bildet zu dem Reich dämonischer Finsternis (Col. 1, 13; Eph. 2, 2. 5), von selbst schon als die Sphäre eines heiligen Lebens vor Augen stehen musste, so erschien es ihm doch nicht für überflüssig, denselben Bereich noch näher

¹) καὶ ὁ ἑβδομος ἄγγελος ἐσάλπισεν καὶ ἐγένοντο φωναὶ μεγάλαι ἐν τῷ οὐρανῷ λέγοντες· ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

²) καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν· ἄρα ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ κ. τ. λ.

als das Herrschaftsgebiet Gottes zu bezeichnen, des Gottes, der Lev. 19, 2 u. 11, 44 gesprochen hat: Werdet heilig, denn ich bin heilig, und der die Lesenden bei ihrer Berufung besiegelt hat mit dem heiligen Geiste (Eph. 1, 13; vgl. 1 Petr. 1, 15—17).

V. 6. *Niemand soll euch täuschen mit leeren Worten, denn um dieser (Dinge) willen kommt der Zorn Gottes über die Kinder des Ungehorsams* (μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω¹⁾ κενοῖς λόγοις· διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας). Die Warnung, sich nicht durch leere Worte täuschen zu lassen, geht nach einer anderen Richtung hin, als im Colosserbrief 2, 8 (κενῆς ἀπάτης). Es sind ohne Zweifel (vgl. 4, 14. 20. 21) solche verführerische Lehren gemeint, welche den sittlichen Charakter des Evangeliums zu indifferenzieren suchen, in denen ein libertinistisch-antinomistisches Bestreben sich zu erkennen giebt. Leer können diese Worte genannt werden, weil sie das Kreuz Christi, als Princip der Heiligung des Lebens, seines dynamischen Gehaltes zu berauben versuchen (vgl. 1 Cor. 6, 12 ff.; 1, 18). Wenn der Verfasser jene Warnung dadurch unterstützt, dass er sagt: διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας, so lässt sich natürlich ταῦτα nicht auf κενοῖς λόγοις zurückbeziehen. Aber auch das ist ohne Zweifel unstatt- haft, ταῦτα Rücksicht nehmen zu lassen auf ein ἀπατᾶν κενοῖς λόγοις. Da hier jedenfalls Col. 3, 6²⁾ vom Verfasser benutzt ist, so muss ταῦτα bezogen werden auf die V. 3—5 namhaft gemachten Sünden der Wollust und Habsucht, und der Verfasser macht bemerklich, dass um jener Laster willen der Zorn Gottes sich in Bewegung setzt gegen die Söhne des Ungehorsams³⁾. Der Verfasser will also sagen: Meine Warnung, euch nicht durch leere Worte inbetreff der Verwerflichkeit und des vom Reiche Gottes ausscheidenden Charakters jener Sünden täuschen zu lassen, ist eine wohl begründete; denn die angeführten Laster sind nicht Adiaphora, für die im Reiche Gottes Raum und Berechtigung vorhanden wäre (vgl. 1 Cor. 6, 12 ff.), sondern vielmehr kommt der Zorn Gottes als Strafe über diejenigen, welche als Kinder des Ungehorsams sich jener schuldig machen, also über die in derartigen Sünden lebenden Heiden und Juden.

¹⁾ ἀπατᾶν nicht bei P., dagegen das Act. im Jak.-Br. und das Pass. zwei Mal im ersten Tim.-Br. — ἑξαπατᾶν mehrfach bei P.

²⁾ Col. 3, 6: δι' ἧς ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. — Dass die Worte ἐπὶ — ἀπειθείας mit Unrecht von neueren Textkritikern fortgelassen werden, dazu s. unsern Kommentar zu dieser Stelle.

³⁾ Ueber die υἱοὶ τῆς ἀπειθείας s. zu der betreffenden Colosser-stelle.

Die Ermahnung nimmt von jetzt an die allgemeinere Wendung, dass die Gläubigen als Kinder des Lichtes nicht mit der Finsternis und ihren Werken Gemeinschaft haben, sondern vielmehr alles aufbieten sollen, um die Finsternis in Licht zu verwandeln (V. 7—14), indem sie sich eines sorgsam von Weisheit geleiteten Wandels im Verhältniß zu den Ungläubigen befleissigen und, um immer in der richtigen Gemüthsverfassung zu sein, sich durch geistliche Lieder gegenseitig erbauen, Dankbarkeit gegen Gott zum Ausdruck bringen und sich einander unterordnen (V. 14—21).

V. 7. Die weiter folgende Ermahnung beginnt mit den Worten: *Werdet nun nicht Mittheilnehmer derselben* (μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν). Unter den συμμέτοχοι αὐτῶν sind nicht Theilnehmer an den durch leere Worte Täuschenden, oder an den leeren Worten selbst zu verstehen, auch nicht an den zuvor genannten Sünden, sodass αὐτῶν sich auf dieselben Dinge bezöge, wie das vorangehende ταῦτα, sondern αὐτῶν bezieht sich auf die νιοὺς τῆς ἀπειθείας. Es liegt hier also eine ähnliche Ermahnung vor, wie sie 1 Cor. 5, 9—11; 2 Cor. 6, 14 gegeben ist ¹⁾. Der Ausdruck συμμέτοχοι deutet an, dass hier nicht ein indifferenter socialer Umgang mit Nichtchristen untersagt ist, sondern ein sich zum Mitgenossen derselben Machen in dem Sinne, dass man deren Wandel und unsittliche Handlungsweise nachahmt (vgl. Eph. 5, 11: μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάροις τοῦ σκότους).

V. 8. Diese Mahnung wird nun wieder dadurch begründet, dass den Lesern zum Bewusstsein gebracht wird: *denn ihr waret früher vor eurer Berufung allerdings Finsternis, jetzt dagegen Licht im Herrn* (ἦτε γὰρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ), woraus sich als Consequenz für sie ergibt: (nicht als Kinder des Ungehorsams und der Finsternis, sondern) *als Kinder des Lichtes wandelt* (ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε). Denn wenn ihr auch waret einst Finsternis, so seid ihr doch jetzt Licht im Herrn. Das γὰρ motiviert das nicht Mitgenossen werden Sollen mit den Kindern des Ungehorsams, aber nicht der erste Satz allein (ἦτε — σκότος) enthält das Motiv, sondern derselbe in Verbindung mit dem zweiten Satze (νῦν — κυρίῳ). Der Ausdruck σκότος ist stärker als ἔσχω-τωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες (4, 18). Indem die Leser nach ihrem früheren Sein als σκότος charakterisiert werden ²⁾, werden sie

¹⁾ 2 Cor. 6, 14: Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις· τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνης καὶ ἀνομίας; ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;

²⁾ Vgl. 2 Cor. 6, 14; τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; Col. 1, 13 ἐκ τῆς ἑξουσίας τοῦ σκότους; vgl. Röm. 2, 19.

als ganz intellektueller Verfinsterung über Recht und Unrecht, sittlicher Verkommenheit und Heillosigkeit Dahingegebene bezeichnet. Jetzt aber seid ihr *φῶς ἐν κυρίῳ*. Dies kann heissen entweder: Jetzt seid ihr erleuchteten Sinnes und von geläuterter Willensrichtung (vgl. 1 Thess. 5, 5 *ὑποὶ φωτός*) durch Vermittelung des Herrn, der für euch das Princip der Erleuchtung und Heiligung geworden ist; oder wohl richtiger: Jetzt aber seid ihr Licht, welches seinen Bestand, seinen erleuchtenden Quellpunkt hat im Herrn; d. h. die Leser sind nicht Licht in und durch sich selber, sondern sie sind eine Licht-peripherie, deren erleuchtendes Centrum die Person des Herrn ist, woraus sich für sie als Konsequenz ergibt, nun auch als *τέκνα τοῦ φωτός* (vgl. 1 Thess. 5, 5; Luc. 16, 8. — Vgl. Röm. 13, 12 *τὰ ὄπλα τοῦ φωτός*) zu wandeln, das bedeutet: das, was sie innerlich, dem Princip nach sind, auch in die äussere Erscheinung treten zu lassen; das, wozu sie innerlich ausgerüstet sind, auch nach aussen hin zu erkennen zu geben und sich nicht blos als objektiv Heilige, sondern auch als subjektiv Geheiligte in ihrem Wandel zu zeigen.

V. 9. *Denn die Frucht des Lichtes besteht in aller Bravheit, Gerechtigkeit und Wahrheit* (ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτός ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ). Das γὰρ giebt das Motiv für das ὡς τέκνα φωτός περιπατεῖτε: denn die Frucht des Lichtes (τοῦ φωτός, — glossenartige Korrektur: τοῦ πνεύματος nach Gal. 5, 22¹⁾) besteht in aller Bravheit (ἀγαθωσύνῃ Gal. 5, 22; Röm. 15, 14; 2 Thess. 1, 11; ἀγαθωσύνῃ bei d. LXX = חֲסִדוּת Ps. 52, 5; 2 Chr. 24, 16) und Gerechtigkeit (im Sinne von 4, 24) und Wahrheit (ἀλήθεια). Die ἀλήθεια hier sicher nicht die objektive evangelische Wahrheit, sondern das subjektive Durchdrungensein von derselben (vgl. 4, 15 ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ) im Gegensatz zu dem schwankenden Wesen, welches durch den Betrug antinomistischer Irrlehrer erzeugt wird (vgl. 4, 14; 5, 6²⁾).

V. 10. *Indem ihr prüfet, was ist wohlgefällig dem Herrn* (δοκιμάζοντες³⁾ τί ἐστὶν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ).

¹⁾ ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγαθωσύνῃ. Vgl. Phil. 1, 11; Röm. 6, 22.

²⁾ An sich könnte ja freilich auch hier ἀλήθεια im Gegensatz zu ἀδικία stehen, wie 1 Cor. 5, 8; 13, 6; Röm. 2, 8; 2 Thess. 2, 10 ff., als die der evangelischen Wahrheit entsprechende sittliche Integrität. Doch wird sich diese letztere Fassung deshalb nicht empfehlen, weil man neben den beiden konkreten sittlichen Eigenschaften (ἀγαθ. u. δικ.), in welchen der καρπὸς τοῦ φωτός sich darstellt, ebenfalls eine konkrete, nicht abstrakte allgemeine Eigenschaft erwarten darf.

³⁾ δοκιμάζειν heisst bei P. (nicht approbare, billigen, sondern) exa-

Die Verknüpfung des δοκιμάζοντες mit dem Vorhergehenden wird sich am besten so herstellen, dass man den vorigen Vers als eine beiläufige parenthetische Bemerkung ansieht, sodass das δοκιμάζοντες sich auf die Subjekte beziehe, denen ein Wandel als Kinder des Lichtes empfohlen war (V. 8), also entweder so, dass man δοκιμάζοντες (κατὰ σύνεσιν) unmittelbar an τέκνα φωτός (als Kinder des Lichtes, deren Eigenschaft es ist zu beurtheilen u. s. w.), oder ungleich besser an περιπατεῖτε anschliesst: als Kinder des Lichtes wandelt derartig, dass ihr bei diesem Wandel beständig beurtheilt, was in jedem einzelnen Falle das dem Herrn Wohlgefällige sei ¹⁾).

V. 11. *Und machet euch nicht zu Mittheilnehmern an den unfruchtbaren Werken der Finsternis, vielmehr aber auch überführt (dieselben) (καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε²⁾ τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάροις τοῦ σκοτούς, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε).* Der Satz: καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε steht grammatisch parallel dem ὡς τέκνα φωτός περιπατεῖτε und enthält dazu das negative Komplement. Andererseits nimmt er die Mahnung: μὴ ὄν γίνεσθε συμμετοχοὶ αὐτῶν in etwas veränderter und durch Berücksichtigung der dazwischen tretenden Gedanken bedingter Form wieder auf. Die Leser werden aufgefordert, da sie ein Licht im Herrn sind, keinen Theil zu haben an den unfruchtbaren Werken der Finsternis. Dass man an dem Prädikat ἀκάροις ³⁾ schon früh Anstoss nahm, zeigt, dass einige Minuskeln ἀκαθάροις, andere ἀτάκτοις darboten. Der Ausdruck „unfruchtbar“ schien als zu mild hier unpassend zu sein. Die Vorstellung ist wohl so entstanden, dass die Finsternis als solche, im Gegensatz zu dem belebenden und das Wachsthum fördernden Licht (vgl. V. 9) als unfruchtbar bezeichnet werden konnte, und nun dieses Prädikat ausgedehnt worden ist auch auf die Werke der Finsternis, obgleich es zu diesen wenig passt. Die Werke der Finsternis sind nach P. eine solche Frucht, deren man sich zu schämen hat und die den Tod zur Folge haben (Röm. 6, 21. 23; 7, 5). Demnach können an sich dieselben nicht unfruchtbar genannt werden. Nur in Beziehung auf die Erbschaft im Reiche Gottes durften sie allenfalls in Form einer Litotes diese Charakteristik erhalten (vgl. Gal. 5, 21). Origenes (Catalogus 195; bei Ti. 8 II, 691) hält den ganzen Text von V. 7—11 für in

minare (prüfen): Röm. 2, 18; 12, 2; 1 Cor. 11, 28; 2 Cor. 13, 5; Gal. 6, 4; Phil. 1, 10; 1 Thess. 2, 4; 5, 21.

¹⁾ Col. 3, 20: εὐάρεστον ἐν κυρίῳ.

²⁾ Vgl. Phil. 4, 14; συγκοινωνός: Röm. 11, 17; 1 Cor. 9, 23; Phil. 1, 7. — Zur Sache vgl. V. 7.

³⁾ Das Adjectiv ἀκαρπός an sich ein Mal bei P.: 1 Cor. 14, 14 (νοῦς ἀκαρπός).

Unordnung gerathen und sucht ihn folgendermassen zu restituieren: *μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν, δοκιμάζοντες τί ἐστὶν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ· εἰ καὶ ἡ τέποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ὄντες ἐν κυρίῳ, ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε, τοὺς καρποὺς ἐπιδεικνύμενοι τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθῶσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ, καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκαρποῖς τοῦ σκότους.*

Doch der Verfasser begnügt sich nicht blos, die Leser vor einer Mitbetheiligung an den unfruchtbaren Werken der Finsternis zu warnen; sondern er legt ihnen im Gegensatz zu jenen (δέ) auch noch (καί) eine positive Leistung ans Herz, nämlich die, jene Werke zu widerlegen; d. h., es kommt für die Gläubigen nicht blos darauf an, dass sie den Kontakt mit jenen unfruchtbaren Werken der Finsternis vermeiden, sie sollen vielmehr auch aggressiv gegen sie vorgehen, indem sie die schlechthinnige Unvereinbarkeit derselben mit der Lichtsphäre des Reiches Gottes, ihre absolute Verwerflichkeit und Strafbarkeit den bezüglichen Subjekten zum Bewusstsein bringen, sei es durch Busspredigt (*νοθεῖν, ἐντρέπειν*; vgl. 1 Cor. 14, 24, wo das *ἐλέγχεσθαι* als Effekt prophetischer Rede erscheint), sei es durch die thatsächliche Gegenüberstellung der Früchte des Lichtes, durch welche die Kinder der Finsternis sowohl beschämt, als zur Nachahmung angereizt werden.

V. 12. *Denn das, was im Verborgenen von ihnen geschieht, ist zu hässlich, als dass man es auch nur nennen könnte (τὰ γὰρ κρυφῇ¹⁾ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν²⁾ αἰσχρόν ἐστὶν καὶ λέγειν).*

Das γὰρ begründet den Vordersatz in V. 11 καὶ — σκότους. Das verborgen von ihnen Geschehende ist hässlich auch nur³⁾ zu nennen, geschweige sich thatsächlich an demselben zu theiligen (vgl. 5, 3). Man versteht jetzt auch, weshalb der Verfasser den Lesern eine skurrile und leichtfertige Besprechung heidnischer Laster (namentlich sexueller) untersagt hat (V. 4). Hässlich ist es jene Dinge zu nennen, weil die hier vorausgesetzte, sei es indifferenzierende, sei es leichtsinnige oder frivole Besprechung derselben nur zu ihrer Verbreitung beitragen kann.

¹⁾ Das Adverbium *κρυφῇ* nur hier im N. T., dagegen öfters in der Septuaginta. Vgl. 1 Cor. 4, 5 (*τὰ κρυπτά τοῦ σκότους*); 2 Cor. 4, 2 (*τὰ κρυπτά τῆς αἰσχύνης*).

²⁾ *ὑπ' αὐτῶν* sc. den Kindern der Finsternis. Es ist aus dem Vorhergehenden *σκότος* und *τέκνα φωτός* zu ergänzen (Buttmann 93); „nämlich *τῶν τὰ ἔργα τοῦ σκότους ποιοούντων* V. 11“. Winer S. 138.

³⁾ Ueber dieses steigende *καὶ* s. Kühner II S. 791.

V. 13. *Das alles aber, wenn es widerlegt wird von dem Lichte, so wird es in die Sichtbarkeit gebracht* (τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦνται¹⁾). Τὰ δὲ πάντα bezieht sich auf die V. 12 angegebenen κρυφῇ γινόμενα seitens der Kinder der Finsternis zurück und macht im Gegensatz zu dem αἰσχροὺν ἐστὶν καὶ λέγειν die Leser darauf aufmerksam, aus welchem Grunde ihnen der Rath gegeben war, μᾶλλον δὲ ἐλέγχετε. Werden jene heidnischen Laster, die (aus leichtfertigem Motiv) selbst zu nennen schimpflich ist, von dem Lichte einem ἐλεγχος unterzogen, so werden sie aus ihrer dunklen Verborgenheit (κρυφῇ) heraus in die Sichtbarkeit gebracht. Τὸ φῶς ist aber nicht einfach gleich τὸ εὐαγγέλιον, noch auch gleich Christus, sondern φῶς sind die Gläubigen, die ja zuvor φῶς ἐν κυρίῳ genannt waren, insofern sie Träger des Lichtes sind. Darum ist nicht gesagt τῷ φωτί, sondern ὑπὸ τοῦ φωτὸς. An sich ist die Möglichkeit vorhanden, ὑπὸ τοῦ φωτὸς entweder zu φανεροῦνται zu konstruieren oder zu ἐλεγχόμενα. Zieht man nun das erstere vor, so gewinnt man die Aussage: Alle jene im Verborgenen vor sich gehenden Laster, wenn sie widerlegt werden, werden von dem Lichte in die Sichtbarkeit gerückt. Allein dieser Gedanke hat doch keine rechte Pointe und ist logisch seiner Intention nach etwas unklar und verschwommen. — Anders stellt sich die Sachlage, wenn man ὑπὸ τοῦ φωτὸς zu ἐλεγχόμενα zieht. In diesem Falle liegt der Hauptnachdruck auf dem ὑπὸ τοῦ φωτὸς, und der Verfasser macht bemerkbar, dass die im Dunkel der Nacht geschehenden hässlichen Laster der Heidenwelt, wenn sie von den durch das Licht des Herrn erleuchteten Gläubigen in ihrer gottwidrigen Schandbarkeit, Abscheulichkeit und Verdammlichkeit aufgewiesen werden, ipso facto damit in die Sichtbarkeit, in die Tageshelle des Bewusstseins, in den Fokus des Gewissens gerückt werden²⁾. Freilich müssen bei diesem derartigen ἐλέγχεσθαι die κρυφῇ γινόμενα auch genannt werden, was zuvor als etwas Schimpfliches bezeichnet worden war. Allein es kommt hier in Betracht, dass diese Besprechung der bezüglichen Sünden, vom Lichte bewirkt, nicht mit einer solchen Behandlung zu verwechseln ist, wie sie von der Finsternis des Heidenthums geschieht, welches dieselben beschönigt, zum Gegenstand frivolen, auf zustimmenden Beifall rechnenden, blendenden Witzes macht. Durch diese letztere Besprechung kommen diese κρυφῇ γινόμενα nicht wirklich ans

¹⁾ φανεροῦνται steht hier offenbar im emphatischen Sinne. Sie werden nicht verschleiert, bemäntelt, verdunkelt, sondern in den hellen Schein des Tages gestellt, zu Gegenständen lichter Erkenntnis von ihrer Verwerflichkeit gemacht.

²⁾ Vgl. Gal. 5, 19: φανερά δέ ἐστι τὰ ἔργα τῆς σαρκός.

Licht, in die Tageshelle des sittlichen Bewusstseins, sondern sie werden verdunkelt, bleiben in der trüben Dämmerung.

Denn alles, was zur Sichtbarkeit gebracht wird, ist Licht (παῖν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν).

Bevor die bezügliche Beziehung dieses Satzes durch γὰρ festgestellt werden kann, muss das Diktum selbst seinem Sinne nach richtig fixiert sein: Alles was zur Sichtbarkeit gebracht wird, ist Licht ¹⁾. Wie ein im Dunkeln sich befindender Körper dadurch, dass er von dem Lichte beschienen, an das helle Tageslicht gebracht wird, selber ein leuchtender Gegenstand wird, am Lichte Antheil erhält, so verlieren auch die κρυφῇ γινόμενα von dem φῶς ἐν κυρίῳ an das Tageslicht des Bewusstseins, des Gewissens, des inneren Gerichtsforums gestellt, ihre finstere Natur und erleiden eine Umwandlung in ihr Gegentheil. Wie dies geschieht, kann man am besten erfahren aus 1 Cor. 14, 24 f. ²⁾. Was nun schliesslich den Zusammenhang dieser besprochenen Aussage mit dem Vorhergehenden anlangt, so hat der allgemeine mit γὰρ eingeleitete Satz den Zweck, das φανεροῦται zu erläutern und dadurch, dass auf den weitreichenden Effekt, das herrliche Endziel des ἐλέγχεσθαι ὑπὸ τοῦ φωτός aufmerksam gemacht wird, den Lesern die Verpflichtung des μᾶλλον δὲ ἐλέγχετε dringender ans Herz zu legen.

V. 14. *Daher sagt die Schrift: Wache auf, der du schliffst, und stehe auf von den Todten, und Christus wird dich erleuchten* (διὸ λέγει ³⁾: ἔγειρε ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφανύσει ⁴⁾ σοι ὁ Χριστός). Der Verfasser veranschaulicht die unmittelbar vorhergehende Aussage dadurch, dass er ein Citat einführt, in welchem zur Darstellung gelangt auf der einen Seite ein ὑπὸ τοῦ φωτός in Anwendung gebrachtes ἐλέγχειν, auf der anderen eine damit verknüpfte Erleuchtung.

Was das betreffende Citat anlangt, so sind über dessen Quelle schon im Alterthum die verschiedensten Vermuthungen aufgestellt worden. Soviel ist sicher, unmittelbar auf eine alttestamentliche Stelle wird hier nicht verwiesen. Das Wahr-

¹⁾ Es ist ganz unmöglich, φανερούμενον im medialen Sinne zu nehmen: denn alles, was andere erleuchtet, ist Licht; denn zuvor (φανεροῦται) ist es offenbar passivisch gebraucht.

²⁾ Ἐὰν δὲ πάντες προφητεύσωσιν, εἰσέλθῃ δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων, τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνονται, καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ Θεῷ, ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως Θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν.

³⁾ S. zu 4, 8.

⁴⁾ Statt ἐπιφανύσει σοι ὁ Χριστός bieten D* Or. Chrys. u. plur. patr. ἐπιφανύσεις τοῦ Χριστοῦ, continges Christum. ἐπιφανύσχω nicht im N. T., wohl aber Hieb 25, 5; 31, 26; 41, 10.

scheinlichste wird wohl bleiben, dass der Verfasser sich hier auf eine Strophe eines uralten christlichen Psalmes bezieht, zu welcher Jes. 60, 1 (26, 19)¹⁾ verwendet worden ist. Da wir den Zusammenhang, in welchem die bezüglichen Worte vorkommen, nicht kennen, so muss dahin gestellt bleiben, in welchem Sinne die citierten Sätze dort gemeint sind, ob in einem mehr realistischen oder idealen Sinne. Dass sie schon im Alterthum theilweise im ersteren Verstande aufgefasst wurden, zeigt die von Tischendorf als Ansicht des Damascenus mitgetheilte Bemerkung²⁾.

Mag dem nun aber sein, wie dem wolle: in jedem Fall will unser Verfasser die Worte in folgendem Sinne verstanden wissen. Er findet in der Ansprache: „Erhebe dich, der du schläfst, und stehe auf von den Todten“ einen *ἔλεγχος*, welchen die Christen als *φῶς ἐν κυρίῳ* an die Ungläubigen richten³⁾. In diesem werden letztere als Schlafende, d. h. im Sündenschlaf Liegende (1 Thess. 5, 6), als Todte, nämlich geistig Todte, dem Tode wegen ihrer Sünde Verhaftete (Eph. 2, 1. 5) angesehen, und die Aufforderung an sie gerichtet, aus der Nacht und dem Tode der Sünde sich aufzurichten. Mit dieser Aufforderung wird, um sie den Angeredeten eindringlicher zu machen, die herrliche Zusage verknüpft, dass, wenn die Betreffenden selbst ihrerseits dem an sie gerichteten Rufe entgegenzukommen bereit sein würden, Christus mit seinem vollen Gnadenlichte sie umglänzen, sie in sein Licht verwandeln werde, was zunächst im geistigen Sinne (Eph. 2, 6), später aber auch im Sinne von Col. 3, 4 (*φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ*) sich vollziehen wird.

V. 15. *Sehet nun genau zu, wie ihr wandelt* (*βλέπετε οὖν ἀκριβῶς*⁴⁾ *πῶς περιπατεῖτε*⁵⁾). Die Mahnung

¹⁾ Jes. 60, 1: *Φωτίζου, φωτίζου Ἱερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σέ ἀνατέταλκεν.* — Jes. 26, 19: *Ἀναστήσονται γὰρ οἱ νεκροὶ σου καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις καὶ εὐφρανθήσονται οἱ ἐν τῇ γῇ, ἣ γὰρ δρόσος ἡ παρὰ σοῦ ἴαμα αὐτοῖς ἐστίν, ἡ δὲ γῇ τῶν ἀσεβῶν πεσεῖται.*

²⁾ *Ταύτην περιχεῖν τὴν φωνὴν τοῖς ἀπ' αἰῶνος κεκοιμημένοις τῇ τοῦ ἀρχαγγέλου σάλπιγγι παρειλήφαμεν* (vgl. 1 Thess. 4, 16).

³⁾ Es mag noch schliesslich betont werden, dass dieses Citat nicht so zu verstehen ist, als ob mittelst desselben der Verfasser die Leser ermahnen will, dem Mahnrufe dadurch nachzukommen, dass sie nun auch ihrerseits vom Sündenschlafe und Todesschlummer sich erheben möchten, um der Erlösung Christi theilhaftig zu werden, denn die Leser erscheinen ja bereits in der Eigenschaft eines *φῶς ἐν κυρίῳ* (V. 8), als Mitauferweckte mit Christo (2, 6).

⁴⁾ *ἀκριβῶς* ist = accurate und findet sich sonst im N. T. nur in Verbindung mit Verben, die theils ein Erforschen (Matth. 2, 8; Luc. 1, 3; Act. 23, 15. 20), theils ein Wissen (Act. 24, 22; 1 Thess 5, 2), theils ein Lehren oder Auseinandersetzen (Act. 18, 25. 26) bezeichnen. Bei P. steht *ἀκριβῶς* nur an der citierten Thessalonicherstelle.

βλέπετε οὖν ist wohl so aufzufassen, dass das οὖν nicht blos eine Folgerung enthält, die aus dem angeführten Citat gezogen ist, sondern so: Richtet nun, da ihr Kinder des Lichtes seid, und euch als solchen eine so hohe, verantwortungsvolle Aufgabe im Verhältniß zu den Kindern der Finsternis gestellt ist, genau eure Aufmerksamkeit darauf, wie ihr euren Wandel einrichtet. So nach der Lesart ἀκριβῶς πῶς. Indess die von 8^e ADE al. pler. dargebotene Lesart πῶς ἀκριβῶς verdient als die schwierigere gebührende Beachtung. Ihrzufolge wäre den Lesern ans Herz gelegt, ihre Aufmerksamkeit darauf zu lenken, wie sie ihren Wandel genau, pünktlich, gewissenhaft zu regeln haben (quomodo ratio ambulandi accurate tenenda sit).

Diesen Wandel haben sie zu bewerkstelligen: *nicht als Unweise sondern als Weise* (μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί¹⁾). Als ἄσοφοι würden die Leser wandeln, wenn sie in ihrem Verkehr mit den Ungläubigen durch ein mass- und rücksichtsloses Auftreten beim ἐλέγχειν die Feindschaft der Kinder der Finsternis provocieren würden; als σοφοί, wenn sie bei allem Freimuth des Bekenntnisses doch verstehen, den besonderen Verhältnissen und Bedingungen derer, auf die sie eine lichtdurchdringende Einwirkung gewinnen wollen, Rechnung zu tragen.

V. 16. *Indem ihr die Zeit auskauft* (ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν²⁾). Die Werke des weise eingerichteten Wandels sind gewissermassen der Kaufpreis, durch welchen die bis zur Parusie fortlaufende Zeit im Interesse der Gläubigen (vgl. Medium) ausgekauft, ausgenutzt werden soll.

Der mit ὅτι eingeführte Satz: *Denn die Tage sind böse* (ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραὶ εἰσιν), d. h. sie haben einen für die Gläubigen schlimmen und schwierigen Charakter³⁾, giebt den Grund an nicht für den Inhalt des vorangegangenen Participialsatzes (ἐξαγορ. τ. καιρὸν), sondern für die Aufforderung an die Leser, in dem Wandel als Weise die Zeit auszukaufen. Nämlich je gefährlicher sich für die Christen die ganze Zeitlage gestaltete, um so gebotener war es für sie, nicht in blindem

⁵⁾ Ueber den Indik. praes. περιπατεῖτε statt des etwa zu erwartenden Coniunctivus oder Futurs vgl. Winer 282.

¹⁾ Der Verfasser hat das ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε Col. 4, 5 amplificiert durch μὴ ὡς ἄσοφοι, ἀλλ' ὡς σοφοί. — ἄσος ἄπ. λεγ. im N. T. Prov. 9, 8 (LXX) ἐλεγχε . . . ἄσοφον καὶ μισήσει σε. — Ueber die subjektive Negation: μὴ s. Winer 442.

²⁾ S. zu Col. 4, 5: ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω, τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι.

³⁾ Gen. 47, 9: μικραὶ καὶ πονηραὶ γεγόνασιν αἱ ἡμέραι τῶν ἐτῶν τῆς ζωῆς μου (יָמַי יְמֵי); vgl. Eph. 6, 13.

Eifer, sondern mit vorsichtiger Erwägung der jedesmaligen Situation und mit sorgfältiger Beurtheilung der mit ihnen in Beziehung tretenden Persönlichkeiten den bezüglichen *modus procedendi* zu finden.

Nun zieht der Verfasser in V. 17 die Folgerung aus der Mahnung, die böse Zeit auszukaufen: *Um deswillen werdet nicht unverständlich, sondern gewinnet Einsicht in das (merket auf das), was der Wille des Herrn ist (διὰ τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες, ἀλλὰ συνίετε¹⁾ τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου²⁾)*. Die Folgerung deckt sich nicht ohne Weiteres mit dem schon erwähnten: *μὴ ὡς ἄσοφοι, ἀλλ' ὡς σοφοί*. Vielmehr ist die Aufforderung, nicht *ἄφρονες* zu werden, sondern ein aufmerksames Verständniss zu haben für das, was der Wille des Herrn sei, welches die Gegenstände seien, die er von den Seinen als Christenpflichten erheischt, das dem zuvor erwähnten Allgemeinen sein konkreteres Gepräge Gebende. Da aber die Einsicht in das in jedem gegebenen Falle dem Herrn Wohlgefällige nur im Zustande voller geistiger Gelassenheit und Klarheit gewonnen werden kann, dieser aber durch nichts so stark beeinträchtigt wird, als durch Berauschung mit geistigen Getränken, so erklärt sich psychologisch ganz wohl

V. 18. *Und werdet nicht trunken von Wein, worin Heillosigkeit ist, sondern lasst euch erfüllen vom Geiste (καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ³⁾ ἐστὶν ἄσωτία⁴⁾, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι)*. In dem sich Erfüllenlassen mit dem heiligen Geiste wird dann den Lesern der Weg gewiesen, auf welchem allein sich das wahre *συνίεναι, τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου* gewinnen lässt. Durch das *μεθύσκεσθαι οἴνῳ* würden die Leser nur immer tiefer in den Zustand der *ἄφρονες* hineingerathen und damit aller Heillosigkeit (*ἄσωτία*) verfallen. Nur die Erfül-

¹⁾ Die von Ti. 7 auf Grund von DeEKL al. pler. dargebotene Lesart *συνιέντες* (statt *συνίετε*) ist offenbar dem *ἄφρονες* conformiert.

²⁾ Die von A. min. patr. dargebotene Lesart *τοῦ θεοῦ* ist sicher Korrektur, da P. immer sagt *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* Röm. 1, 10; (2, 18); 12, 2; 15, 32; 1 Cor. 1, 1; 2 Cor. 1, 1; 8, 5; Gal. 1, 4; Col. 1, 1; 1, 9 (*αὐτοῦ*); 4, 12; 1 Thess. 4, 3; 5, 18. Ebenso sonst der Verf. d. Epheserbriefes (1, 1. 5. 9. 11; 6, 6). Es ist jedoch schwerlich anzunehmen, dass von einem Abschreiber *τοῦ θεοῦ* in *τοῦ κυρίου* verbessert worden sei. Vgl. zur Sache Eph. 5, 10.

³⁾ Das *ἐν ᾧ* bezieht sich nicht auf *οἴνῳ*, sondern auf ein *μεθύσκεσθαι οἴνῳ*. Vgl. als Sachparallelen 1 Thess. 5, 7; 1 Cor. 5, 11; 6, 10; Luc. 12, 45. — Analogie zwischen fleischlicher und geistlicher Trunkenheit s. Act. 2, 13. 15 ff.

⁴⁾ *ἄσωτία* von *σάω*, *σώω* = *σῶζω*, *vita dissoluta*, *nequitia*, sonst noch Tit. 1, 6; 1 Petr. 4, 4; Prov. 28, 7: *ὃς δὲ ποιμαίνει ἄσωτιαν* (𐤇𐤌𐤁𐤀𐤇𐤃 *comessatores*) *ἀτιμάζει πατέρα*. 2 Macc. 6, 4.

lung mit dem heiligen Geist versetzt sie in eine Zuständlichkeit, in welcher sie ein volles verständnisinniges Aufgeschlossensein für das, was Christi Wille ist, finden (vgl. 4, 20 ff.).

V. 19. *Indem ihr redet zu einander mit Psalmen und Hymnen und geistlichen Oden, indem ihr singet und jubiliert in eurem Herzen dem Herrn* (λαλοῦντες ἑαυτοῖς¹⁾ ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ). Dieser (u. d. f.) Vers giebt den Lesern an die Hand, auf welchem Wege sie das πληροῦσθαι ἐν πνεύματι theils in concreto herbeiführen, befördern (λαλοῦντες — πνευματικαῖς), theils demselben in angemessener Weise einen Ausdruck geben möchten (ᾄδοντες — εὐχαριστοῦντες — πατρί). Während da, wo ein μεθύσκεσθαι οἴνω stattfindet, eine Unterhaltung der Trunkenen durch weltliche Gesänge, durch Trinklieder, welche vielfach einen leichtfertigen und unlauteren Charakter an sich tragen und die ἀσωτία befördern, sich anzuschliessen pflegt, soll die Konversation derer, denen ein sich Erfüllenlassen vom Geiste empfohlen wird, darin bestehen, dass sie zu einander reden mit Psalmen und Hymnen und geistlichen Oden. Es wird an dieser Stelle ebenso, wie an der Parallele des Colosserbriefes (3, 16. 17)²⁾ an altchristliche hymnologische Sangesweisen zu denken sein, welche durch das auf alle drei bezügliche πνευματικαῖς von weltlichen Trink- und Liebesliedern scharf unterschieden werden. Der Verfasser scheint die parallele Colosserstelle so gedeutet zu haben, als ob διδάσκ. κ. νοθεύ. ἑαυτούς nicht durch ein Komma von ψαλμοῖς κ. τ. λ. abzutrennen wäre, sondern als wenn P. eine Belehrung und Ermahnung durch Psalmen u. s. w. befürwortet hätte. Das an unserer Stelle sich findende λαλεῖν ἑαυτοῖς lässt sich nämlich ganz wohl als ein durch Psalmen vermitteltes vorstellig machen, zumal ja auch bei jenen Trinkgelagen ein sich Unterhalten durch weltliche Gesänge stattfindet. — Dieses λαλεῖν ἑαυτοῖς ψαλμοῖς κ. τ. λ. soll nun aber nicht bloß ein äusseres, gewohnheitsmässiges Recitieren von geistlichen Liedern sein, sondern es soll ein ᾄδειν und ψάλλειν sein, wobei das Herz mit theilhaftig ist zu Ehren des Herrn (Christi). Die bessere Lesart ist wohl τῇ καρδίᾳ, die Ti. 8, Treg., WH. darbieten nach 8^B Or.; Ti. 7 bietet ἐν τῇ καρδίᾳ, Gb¹. Ln. ἐν

¹⁾ Ueber ἑαυτοῖς als den einfachen Dativ der Richtung zu einander hin s. Winer S. 199.

²⁾ Ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν πλουσίως, ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νοθευοῦντες ἑαυτούς, ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ, καὶ πᾶν ὃ τι ἐν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ.

ταῖς καρδίαις nach vielen Zeugen, eine wahrscheinliche Korrektur nach dem Kolosserbrief.

V. 20. *Indem ihr danksaget allezeit für alles im Namen unseres Herrn Jesu Christi Gotte, der auch der Vater ist* (εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ). Es ist nicht gerade nothwendig, das hier geforderte εὐχαριστεῖν als ein nur auf dem hymnologischen Wege vorgehendes sich vorstellig zu machen. Vielmehr deutet das πάντοτε darauf hin, dass der Verfasser hier Col. 3, 17 ¹⁾ irgendwie mitberücksichtigt habe. An dieser Stelle fordert P. auf, dass alles, was die Leser als Wort- oder Thatäusserung in Vollzug setzten, im Namen Jesu Christi geschehen solle, indem sie dabei Gott Dank sagten durch ihn (scil. den Herrn Jesum). Was der Verfasser also als Aeusserungsform des πληροῦσθε ἐν πνεύματι von den Lesern wünscht, ist der allzeitig Gott dem Vater abzustattende Dank für alles, was ihnen an geistlichen Segensgütern zutheil geworden ist, und zwar soll nun dieses Danksagen im Namen dessen vor sich gehen, durch welchen den Lesern die himmlischen geistlichen Segensgüter (1, 3 ff.), die in unserem Briefe ihnen zum Bewusstsein gebracht sind, vermittelt wurden ²⁾.

V. 21. *Indem ihr euch einander unterordnet in Furcht Christi* (ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ). Es wird wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass das Particip ὑποτασσόμενοι von dem Verfasser grammatisch in Abhängigkeit von πληροῦσθε gedacht ist, und dass man kein Recht hat, dasselbe als Imperativ zu deuten (Winer S. 329). Freilich ist dann zuzugestehen, dass an dieses πληροῦσθε ἐν πνεύματι ziemlich Heterogenes angehängt ist. Man wird wohl am Besten thun, ὑποτασσόμενοι als eine Abfolge (Consequenz), praktische Er-

¹⁾ Καὶ πᾶν, ὃ τι ἂν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ.

²⁾ Indessen lässt sich das Particip εὐχαριστοῦντες nicht nur so ansehen, dass es logisch nicht direkt von πληροῦσθε abhängig ist, und demnach dem λαλοῦντες coordiniert stände, sondern man kann die Sache auch derart auffassen, dass es gleich den Participien ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες dem λαλοῦντες subordiniert wäre und mit diesen zusammen eine konkretere Anweisung gäbe, in welchen bestimmteren Aeusserungsformen jenes λαλεῖν ἑαυτοῖς sich vollziehen solle, oder was sich jenem anschliessen solle: 1) ein herzliches dem Herrn Singen und Spielen, 2) eine allzeitige Danksagung für alles im Namen Christi Gotte dem Vater. Immerhin aber haftet diesen Sätzen etwas nicht völlig durchsichtiges an, während andererseits an der bezüglichen Stelle des Colosserbriefes sich alles völlig klar darlegt, und eine deutliche logische Abfolge der Gedanken sich unzweideutig zu erkennen giebt.

weisung des sich vom Geiste Erfüllenlassens anzusehen. Wahrscheinlich hat der Verfasser den Folgen des *μεθύσκεσθαι οἶνω*, die er nicht ausdrücklich namhaft gemacht, aber doch im Sinne behalten hat, die sich an das *πληροῦσθε ἐν πνεύματι* anschließenden Handlungsmaximen entgegengestellt, so in unserem Verse einem etwa durch Trunkenheit herbeigeführten sich gegen einander Aufheben in Zank und Streit ein gegenseitiges sich einander Unterordnen, also ein Zurücktretenlassen des Eigenen, des egoistischen Sündentriebes, und dafür ein williges sich Fügen, Anschmiegen an die Interessen des Anderen. Und zwar soll dieses *ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλοις* geschehen in Furcht Christi, d. h. in ehrfurchtsvoller Scheu vor Christus, der selber seinerseits das höchste Muster eines sich nicht selber gefallenden, auf das Seine sehenden, sondern auf das Eigene selbstlos und opferbereit resignierenden Verhaltens gegen seine Brüder an den Tag gelegt hat, und demnach auch ein analoges Verhalten von den mit seinem Geiste Erfüllten zu beanspruchen das Recht hat, und wo dieser Anforderung nicht Genüge geleistet wird, als Richter über ein gegentheiliges Verhalten zu fürchten sein wird (*φόβος Χριστοῦ* = 2 Cor. 5, 11 *φόβος τοῦ κυρίου*).

Der nun folgende Abschnitt V. 22—6, 9 bringt eine Erläuterung der kurzen, Col. 3, 18—4, 1 sich findenden, sogenannten Haustafel.

V. 22. *Die Weiber* (sollen sich unterordnen) *den eigenen Männern wie dem Herrn* (*αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ*). Das allgemeine *ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις* wird nun von dem Verfasser von den Weibern speciell im ehelichen Verhältnis beansprucht. Wahrscheinlich hat der Verfasser gar kein Verbum (*ὑποτάσσεσθε* od. *ὑποτασσέσθωσαν*¹⁾) gesetzt, sondern den Lesern zugemuthet, sich aus dem *ὑποτασσόμενοι* des vorigen Verses ein solches zu ergänzen (s. Winer S. 329). Die Mahnung selbst ist von der parallelen Colosserstelle²⁾ insoweit abweichend, als der Verfasser 1) zu *τοῖς ἀνδράσιν* noch ein *ἰδίοις* hinzugesetzt hat. Während P. es seinen Lesern noch als etwas Selbstverständliches anheimstellen zu können glaubte, dass die Männer, denen gegenüber er ein *ὑποτάσσεσθαι* der Weiber in Anspruch nahm, eben die bezüglichen Ehemänner seien, so hält es unser Verfasser für angemessen, um jedem

¹⁾ Nach dem Zeugnis des Hieronymus ad. h. l. fehlte in den griechischen Manuscripten ein dem lateinischen „subditae sint“ entsprechendes griechisches Verbum; S. Gb.⁹⁰ haben mit KL al. plur. *ὑποτάσσεσθε* hinter *ἀνδράσιν*, hinter *γυναῖκες* haben dasselbe DEFG; Ln. u. Treg. haben *ὑποτασσέσθωσαν* nach NAP al. verss. patr.

²⁾ Col. 3, 18: *αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ*.

Missverstande oder gar Missbrauche der bezüglichlichen Mahnung entgegenzutreten, jenen diplomatischen Zusatz zu machen. Ferner 2), während P. das sich Unterordnen der Weiber unter die Männer als etwas, was sich im Herrn geziemte (*ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ*) bemerklich zu machen sich angelegen sein lässt, giebt unser Verfasser der Mahnung dadurch eine andere Wendung, dass er von den Weibern ein sich Unterordnen unter ihre eigenen Männer beansprucht, welches mit dem sich dem Herrn Unterordnen in gleicher Linie steht (*ὡς τῷ κυρίῳ*). Die Unterordnung der Weiber unter die Männer wird also nicht bloß als etwas sich in der vom Herrn umschriebenen Sphäre schlechthin Geziemendes kenntlich gemacht, sondern der Verfasser lässt dasselbe unter dem Gesichtspunkt erscheinen, dass die Weiber in ihren eigenen Männern eine Obmacht zu verehren und sich ihr unterzuordnen hätten, derjenigen analog, die ihnen in der Autorität Christi gegenüberetrete. In ihrer Unterordnung unter die Ehemänner soll gewissermassen ein religiöses Moment von oboedientia, verecundia sich äussern.

V. 23. *Denn der Mann ist das Haupt des Weibes, wie auch Christus das Haupt der Kirche* (*ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικός, ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας*) enthält eine nähere Deklaration des *ὡς τῷ κυρίῳ*: der Mann ist das Haupt des Weibes in analoger Weise, wie Christus das Haupt der Kirche ist. Die Anschauung ist von dem Verfasser nicht lediglich aus 1 Cor. 11, 3. 7 entnommen, denn dort findet sich wohl der Satz *κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ* und *ἡ γυνὴ δόξα ἀνδρός*; allein dort beschränkt sich P. noch darauf, Christum als das Haupt jedes Mannes zu charakterisieren. Man sieht also, der Verfasser hat sich ausser jener Stelle im ersten Korintherbrief noch die Anschauung angeeignet, welche im Colosserbrief entwickelt ist, dass Christus das Haupt des Leibes der Kirche sei (Col. 1, 18; s. z. Eph. 1, 22 ff.).

An: *Χρ. κεφαλὴ τ. ἐκκλησίας* schliesst der Verfasser einen appositionellen Zusatz: *er der Erlöser des Leibes* (*αὐτὸς ὁ σωτὴρ τοῦ σώματος*) (s. Winer S. 493). Derselbe hebt mit Nachdruck heraus, dass Christus, der soeben als *Haupt*, also in seiner dominierenden autoritativen Obmachtsstellung über der Kirche den Lesern vor Augen gestellt war, selber der Heiland, Erlöser ²⁾ des (seines) Leibes sei. Er verbindet zwei Funktionen in seiner Person, die des Herrschers und die des Hei-

¹⁾ Die besten Zeugen lassen das *καὶ* vor *σωτήρ* aus, ebenso das *ἐστὶν* nach *σώματος*.

²⁾ Die Bezeichnung *σωτήρ* für Christus bei P. nur Phil. 3, 20; dagegen in den Pastoralbriefen *σωτήρ* mehrfach sowohl von Gott, als von Christus gebraucht.

landes. Und zwar ist wohl die letztere so zu denken, dass sie sich naturgemäss und organisch an die erstere anschliesst. Denn Christus hat ja seine Stellung über der Kirche als schlechthin dirigierende und normierende Autorität erst auf Grund seiner erlösenden Mittlerthätigkeit (von Gott) erhalten.

V. 24. *Aber wie die Kirche sich Christo unterordnet, so auch die Weiber ihren Männern in jeder Hinsicht* (ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί). Das ἀλλὰ macht einige Schwierigkeiten, da man eher eine Folgerungspartikel erwarten könnte. Winer S. 420 behauptet allerdings wohl richtig, dass der Satz: „die Weiber sollen ihren Männern unterthan sein, wie dem Herrn“ bewiesen werden solle durch V. 23. 24. Dies geschehe zuerst nach der *Stellung* Christi und des Mannes, die beide κεφαλαί sind; dann aber, was die Hauptsache ist, nach der *Forderung* des Gehorsams, die, wie für Christus, so für den Mann aus dieser Stellung fliesst. Allein diese Forderung, da sie eben, wie Winer richtig behauptet, aus dieser Stellung fliesst, also eine Konsequenz davon ist, dass Christus und der Mann κεφαλαί sind, konnte doch nicht passend durch das einen Gegensatz einleitende ἀλλὰ angefügt werden, sondern doch allein angemessen mit οὖν oder ἄρα οὖν ¹⁾. Etwas, was nur aus etwas Anderem fliesst oder resultiert, wird doch sonst nicht durch einen Satz mit ἀλλὰ deduciert. Somit muss der Verfasser, indem er den Satz (V. 24) mit ἀλλὰ einführt, nothwendig in Gedanken auf etwas Rücksicht genommen haben, wider welches dieser Satz in gegensätzlicher Form gerichtet ist. Und so scheint nichts Anderes übrig zu bleiben, als die Sache so aufzufassen: Aber, obgleich Christus und der Ehemann jeder in seinem individuellen Verhältnis in gleicher Weise die Stellung der κεφαλή hat, Christus dagegen seinerseits ausser κεφαλή auch noch σωτήρ τοῦ σώματος ist, so sollen trotz dieser eben hervorgehobenen Differenz, durch welche Christus vor den Ehemännern eine unvergleichliche Praerogative besitzt, die Weiber sich ihren Männern in analoger Weise unterordnen, wie die Gemeinde sich Christo (ihrem Haupte und σωτήρ) unterordnet. Das ἐν παντί ὑποτάσσεσθαι scheint sich ja eigentlich nur in dem Falle für die Weiber ihren Männern gegenüber zu ergeben, wenn letztere ihnen als κεφαλή und σωτήρ gegenüberstünden. Allein trotzdem die Männer ja in weit eingeschränkterem Sinne auf die

¹⁾ Freilich behauptet De Wette ἀλλὰ sei nicht adversativ, sondern syllogistisch gebraucht, wogegen Meyer mit Grund erinnert, dass es in diesem Falle ἀλλὰ μὴν heissen müsste, und dieses dann immer den Untersatz einführe.

Stellung der κεφαλή Anspruch zu haben scheinen, als Christus im Verhältnis zur Gemeinde, so soll doch die Unterordnung der Weiber unter ihre Männer nicht eine partielle, limitierte, sondern eine unbedingte sein.

V. 25. Von den Männern beansprucht der Verfasser ähnlich wie P. Col. 3, 19 ¹⁾, dass sie ihre Weiber lieben sollen: *Ihr Männer, liebet eure Weiber, wie auch Christus geliebt hat die Gemeinde und sich dahingegeben hat für sie* (οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἡγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς). Und zwar stellt er ihnen hiebei Christum in seinem Verhältnis zu seiner Gemeinde als Muster aufopfernder, ihr Heil befördernder und herrlicher Vollendung entgegenführender Liebe vor (vgl. Röm. 8, 37; Gal. 2, 20). Wenn der Verfasser sagt: wie auch Christus die Gemeinde geliebt hat, so wird man unter τὴν ἐκκλησίαν weder die alttestamentliche Gemeinde, noch den Kreis der vor Grundlegung der Welt Auserwählten und zur Sohnschaft Vorherbestimmten (Eph. 1, 4—5) zu verstehen haben, sondern den engeren und weiteren Jüngerkreis, den Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit um sich faktisch bereits versammelt hatte. Freilich wird dabei nicht zu verkennen sein, dass sich in V. 26 u. 27 unvermerkt die Gemeinde, für die Christus sich historisch in den Opfertod dahingegeben hat, erweitert zu der Gemeinde überhaupt, und sie in diesem Sinne nicht mehr blos der anfängliche (judenchristliche) Jüngerkreis ist, sondern die Juden wie Heiden umfassende Gesamtgemeinde ²⁾ der an Christum Gläubigen. Als Zweck dieser Selbstdahingabe für die Gemeinde wird zunächst hervorgehoben

V. 26: *Auf dass er sie heilige, nachdem er sie gereinigt hat durch das Bad des Wassers auf Grund des Wortes* (ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι). Da ἐν ῥήματι nicht mit dem artic. praepos. an den vorhergehenden Begriff angeschlossen ist, so könnte man

¹⁾ Col. 3, 19: οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς. — Vgl. 1 Petr. 3, 7.

²⁾ Wie man aber auch ἐκκλησία deuten mag, so liegt hier jedenfalls eine singuläre Terminologie unseres Briefes vor. P. stellt die ἐκκλησία nirgends als Objekt der Liebe noch der aufopfernden Hingebung Christi hin. An der einzigen Stelle, an der P. von dem ἀγαπῆσαι καὶ παραδοῦναι ἑαυτὸν Christi spricht (Gal. 2, 20), macht er seine eigene Person als das Subjekt, auf welches sich die bez. Akte Christi beziehen (μὲ — ὑπερ ἐμοῦ) namhaft. Bei ihm sind die Subjekte, für welche Gott Christum „dahingegeben“ hat ἡμεῖς (Röm. 8, 32). „Gestorben“ ist Christus: περὶ ἡμῶν (1 Thess. 5, 10); ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν... ὑπὲρ ἀσθενῶν (Röm. 5, 6); ἔτι ἀρρωστωλῶν ὄντων ἡμῶν.. ὑπὲρ ἡμῶν (Röm. 5, 8); ὑπὲρ πάντων (2 Cor. 5, 14 u. 15).

sich bewogen fühlen, wie z. B. Winer 130, ἐν ῥήματι nicht als dem durch καθάριας eingeführten Participialsatz angehörig anzusehen, sondern mit ἀγιάσει in Beziehung zu setzen, also: „auf dass er sie heilige — nachdem er sie durch das Wasserbad gereinigt hat — mittelst des Wortes“. In diesem Falle würde ῥῆμα nicht ein einzelnes Wort, sondern das Wort der evangelischen Verkündigung überhaupt bezeichnen, welches der erhöhte Christus ausrichtete (2, 17) und zwar durch die Apostel, Propheten, Evangelisten und Lehrer (4, 11 ff.). Dieser positiven Heiligung, welche Christus durch sein Wort ausrichtet, welches er durch seine dienenden Lehrorgane verkünden lässt, ginge voran ein Negatives, das in dem Participialsatz enthalten wäre: nachdem er sie gereinigt hat durch das Bad des Wassers. Aehnlich 1 Cor. 6, 11 (ἀλλ' ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθητε). Allein gegen diese Verbindung und Deutung der Worte erhebt sich zunächst das schwere Bedenken, dass ἐν ῥήματι durch einen Participialsatz von seinem Verbum ἀγιάσει abgetrennt sein sollte; ferner, wenn auch ῥῆμα, welches ursprünglich ein Einzelwort, einen Einzelausspruch bezeichnet, unter Umständen im collectiven Sinne das Wort Gottes, Evangelium bedeuten kann, so wird es im letzteren Falle von P. Röm. 10, 8 als τὸ ῥῆμα . . . ; τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, ὃ κηρύσσομεν; Röm. 10, 17: ῥῆμα Χριστοῦ; Röm. 10, 18: τὰ ῥήματα αὐτῶν (scil. τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην) als solches näher gekennzeichnet¹⁾. Endlich liegt die Anschauungsweise einer durch das Wort (= Evangelium) geschehenen Heiligung nicht im paulinischen Ideenkreise²⁾. Man wird deshalb auf die nächstliegende Verknüpfung des ἐν ῥήματι

¹⁾ Aehnlich liegt die Sache in den übrigen ntl. Schriften. ῥῆμα Einzelwort: Matth. 4, 4; 5, 11; 12, 36; 18, 16; 26, 75; Marc. 14, 72; 9, 32; Luc. 1, 38; 2, 50; 3, 2; 4, 4; 5, 5; 9, 45; 18, 34; 20, 26; Act. 28, 25. — Dagegen collectiv Θεοῦ ῥῆμα Hebr. 6, 5; τὸ ῥῆμα κυρίου 1 Petr. 1, 25 (bis). Unser Verfasser braucht 6, 17 ῥῆμα Θεοῦ für das Wort Gottes im weitesten Sinne, für das alttestamentliche, wie evangelische Wort Gottes.

²⁾ Das Activum ἀγιάζειν nur einmal bei P. (1 Thess. 5, 23) und von Gott in Beziehung auf die Gläubigen prädicirt. Dagegen passivisch 1 Cor. 1, 2; 6, 11; 7, 14; Röm. 15, 16. Ueber das Christo zugeschriebene ἀγιάζειν im Hebräerbrief s. Bleek IIa S. 304; IIb S. 544. — An unserer Stelle wird wegen des in dem Participialsatz mit καθάριας als vorangehend zu denkenden negativen Momentes bei ἀγιάζειν nicht wiederum die reinigende Bedeutung zu fixieren sein, sondern die der Zuführung positiv heiliger Impulse und Lebenskräfte, die der Verfasser nicht sowohl durch das Wort, als durch den heiligen Geist vermittelt sich vorstellig gemacht haben wird, ähnlich wie dies P. bei ἀγιάζειν, namentlich deutlich Röm. 15, 16, voraussetzt.

mit dem Participialsatz unbedingt hingewiesen. In diesem Falle wird nun wiederum ἐν ῥήματι nicht so gedeutet werden dürfen, dass ῥῆμα als ein zweites zu dem Wasser hinzutretendes Reinigungsmittel angesehen wäre, was abgesehen von der problematischen Ausdeutung der Präposition ἐν: „in Verbindung mit“, deshalb nicht statthaft ist, weil ῥῆμα dann wieder gleich Christi Lehrverkündigung sein würde, was es, wie oben bewiesen ist, nicht sein kann. Auch die unmittelbare Verbindung von ἐν ῥήματι mit καθάριας, sodass die Reinigung durch das Wasserbad auf Grund eines *verheissenen* Wortes Christi vor sich gehend zu denken wäre, ist deshalb sehr precär, weil man nicht beweisen kann, dass dem Verfasser die Stelle Marc. 16, 16 bekannt gewesen sei, man auch nicht begreifen könnte, weshalb er statt des unbestimmten ἐν ῥήματι in diesem Falle nicht gesagt haben sollte ἐν ἐπαγγελίᾳ (6, 2). Es bleibt daher nichts anderes übrig, als ἐν ῥήματι eng mit dem vorhergehenden Begriff τῷ λουτρῷ¹⁾ τοῦ ὕδατος zu verbinden, (eine Verbindung, die grammatisch an sich vollkommen zulässig ist und namentlich in unserem Briefe sich mehrfach findet; s. Winer 128 f.), sodass das hier gemeinte Wasserbad durch ἐν ῥήματι als ein solches charakterisiert wird, welches auf einem bestimmten Wort, Mandat, natürlich dessen, der den Reinigungsakt vollzieht, basiert, ein auf Christi Anordnung sich stützender Reinigungsritus ist. Wenngleich das ἐν ῥήματι auch nicht unbedingt erforderlich war, um das βάπτισμα τοῦ ὕδατος als die *christliche* Taufe kenntlich zu machen, so steht jener Zusatz doch keineswegs als ein luxurierender da, sondern giebt an die Hand, dass das bezügliche Wasserbad als ein aus der von Anfang bis zu Ende sich erstreckenden liebevollen Fürsorge Christi für die Gemeinde hervorgegangenes Reinigungsinstitut auf sein Befehlswort gestellt dastehe. Es liegt auf der Hand, dass mit dem ἐν ῥήματι Bezug genommen ist auf die im gesammten apostolischen Zeitalter feststehende Voraussetzung, dass der auferstandene Christus die Taufe der zu Jüngern aus allen Völkern Gemachten angeordnet habe (Matth. 28, 19), wobei dahingestellt bleiben muss, aus welcher Quelle und in welcher Formulierung ihm dieser Taufbefehl Christi bekannt war.

V. 27. Das ἵνα des vorigen Verses wird wieder aufgenommen, um, nachdem der Verfasser den *Mittelzweck* der Selbstdahingabe Christi für die Gemeinde angegeben hat (Heiligung nach vorangegangener Reinigung) nunmehr den *Endzweck*, den jener Mittelzweck zum Erfolg haben soll, herauszuheben.

¹⁾ Λουτρόν im N. T. nur noch Tit. 3, 5: λουτρὸν παλιγγενεσίας. — ὕδωρ nicht bei P.

Damit er selber für sich hinstelle als eine glanzvolle die Kirche, die da nicht hat einen Flecken oder Runzel oder etwas desgleichen, sondern, auf dass sie sei heilig und unsträflich (ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς¹⁾ ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα²⁾, ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἀμώμος). Das Subjekt in παραστήσῃ ist durch αὐτός noch schärfer herausgehoben und durch das αὐτῷ mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass Christus selbst in eigener Person derjenige ist, welcher bezweckt, sich selber (sibi ipse) die Gemeinde als eine ἔνδοξος³⁾ darzustellen. Dieses αὐτός erinnert daran, wie gross und ausdauernd das individuell-persönliche Liebesinteresse Christi für die Gemeinde sei, indem er selber es ist, der sich bei der Parusie dieselbe als eine solche darstellen wolle, die mit Herrlichkeit begabt ist, die nicht einen Flecken oder Runzel hat, sondern welche heilig und tadelfrei ist⁴⁾. — Zur Bildung dieser Anschauung ist verwendet 2 Cor. 11, 2 u. Col. 1, 22⁵⁾.

V. 28. *So sollen auch die Männer lieben ihre eigenen Weiber gleichwie ihre eigenen Leiber; wer sein eigenes Weib liebt, liebt sich selber* (οὕτως ὁφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα, ἑαυτὸν ἀγαπᾷ). Οὕτως d. h., der selbstaufopfernden Liebe Christi, der sich von Anfang bis zu Ende das Heil und die Verherrlichung seiner Gemeinde unablässig angelegen sein lässt, entsprechend. Wenn die Männer als verpflichtet angesehen werden, ihre eigenen Weiber, wie ihre eigenen Leiber zu lieben, so folgt diese Näherbestimmung aus der in V. 23 eingeführten Betrachtung, nach welcher die Männer als κεφαλαί ihren Weibern in ähnlicher Weise gegenüberstehen, wie Christus als κεφαλὴ seiner Gemeinde, die seinen Leib bildet,

¹⁾ Αὐτός für das unzureichend bezeugte αὐτήν ist gesichert durch NABD*EFGLP min. vers. patr.

²⁾ Σπῖλος im N. T. nur noch 2 Petr. 2, 13 (σπίλοι καὶ μῶμοι). — Ρυτίς = ruga ἁπ. λεγ. in der Bibel.

³⁾ Ἐνδοξος = ܐܕܝܪܐ (1 Sam. 9, 6; 22, 14; Jes. 23, 8; 26, 15; 1 Chr. 4, 9); bei P. 1 Cor. 4, 10. — Vgl. als Sachparallele ψ. 45 (44), 10. — Gut sagt Bengel: Saepe sanctitas et gloria sunt synonyma: qua re hic quoque sequitur, *sisteret gloriosam* Sanctitas est gloria interior, gloria est sanctitas emicans.

⁴⁾ Ἀλλ' ἵνα ᾖ statt ἀλλ' οὖσαν oratio variata vgl. Winer 537, Buttmann 208; der Konstruktion nach ist es abhängig von παραστήσῃ. — Als Sachparallele vgl. Eph. 1, 12; 3, 19; 4, 13.

⁵⁾ 2 Cor 11, 2: ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ, ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένῳ ἀγνὴν παραστήσαι τῷ Χριστῷ. — Col. 1, 22: ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ.

deren *σωτήρ* er ist. Dies Moment wird nun vom Verfasser noch etwas näher auseinandergelegt. Da das Weib als Leib des Mannes (Hauptes) einen integrierenden Bestandtheil desselben bildet, so kann die Liebe des Mannes zu seinem Weibe unter den Gesichtspunkt der Liebe zu sich selbst gestellt werden. — Das *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα* entweder: als die da ihre Leiber sind (argumentativ); oder (massgebend): so wie sie ihre Leiber lieben. Möglich ist auch, dass das *οὕτως* erklärt wird durch *ὡς*: So sollen die Männer ihre Weiber lieben, *wie* ihre Leiber (1 Cor. 9, 26; 2 Cor. 9, 5).

V. 29 ist eine Erläuterung des vorigen Verses, um die aus dem voranstehenden Verse sich ergebenden Folgerungen weiter ans Licht zu stellen: *Denn niemand hat sein eigenes Fleisch gehasst, sondern er nährt es auf und erwärmt es, gleichwie auch Christus die Gemeinde* (*οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν*). Wenn es hier heisst, dass jeder seinem Fleisch Nahrung und Wärme zu Theil werden lässt, so ist damit dem Sinne nach das ausgedrückt, was P. Röm. 13, 14 als *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν* bezeichnet ¹⁾. „Gleichwie auch Christus die Gemeinde“ (scl. *ἐκτρέφει καὶ θάλπει*). Hier ist *ἐκτρέφειν* ²⁾ καὶ *θάλπειν* im Sinne von der sich an das *ἀγιάζειν* anschliessenden, allseitigen, das Heil der Kirche befördernden Wirksamkeit Christi gebraucht.

V. 30. Grund für die heilsfördernde, fürsorgende Thätigkeit Christi für die Gemeinde: *denn wir sind Glieder* (s. zu Eph. 4, 16. 25) *seines Leibes* (*ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ*), für die also Christus als für integrierende Bestandtheile seines Wesens selbstverständliche Fürsorge trägt. Nun fragt sich, ob wir die von den neuesten Textkritikern (Ln., Ti. 8, Treg., WH.) aus dem Texte entfernten Worte (*ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ*), die aber trotzdem eine reichliche und gute Bezeugung haben, (n^oDEFGLP(K) al. fere omn. verss. patr.) für echt oder für eingeschoben halten sollen? Lassen wir sie vorläufig fort, so wird sich fragen, ob unter dieser Voraussetzung sich ein passender Zusammenhang construieren lässt. Der Verfasser hat also, wie wir sahen, die fürsorgliche Thätigkeit

¹⁾ Vgl. 1 Cor. 12, 23; Col. 2, 23: *ἅτινά ἐστιν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθηρησίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινὶ πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκὸς*; Prov. 11, 17: *τῇ ψυχῇ αὐτοῦ ἀγαθὸν ποιεῖ ἀνὴρ ἐλεήμων· ἐξολλύει δὲ αὐτοῦ σῶμα ὁ ἀνελεήμων*. Vgl. noch Sirach 14, 5.

²⁾ *Ἐκτρέφειν* im N. T. nur noch Eph. 6, 4. — *Θάλπειν* im N. T. nur noch 1 Thess. 2, 7.

Christi für seine Gemeinde dadurch motiviert, dass wir Glieder seines Leibes sind. Nun folgt

V. 31 ein Citat aus Gen. 2, 24, eingeleitet mit *ἀντὶ τούτου* (= כִּי-לָכֵן; LXX *ἐνεκεν τούτου*): *Um desswillen wird ein Mensch den Vater und die Mutter verlassen und seinem Weibe fest anhangen, und es werden die beiden sein zu einem Fleische* (*ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικί, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*). Gott hat aus der von Adam genommenen Rippe das Weib gebaut und führt dieses dem Adam zu. Adam erkennt, dass das Weib Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleische sei. Man werde sie Männin (ᾤψας) heissen, weil sie vom Manne (ἄνδρ) genommen sei. Darum (um dieser unmittelbaren physiologischen Genesis des Weibes aus dem Manne willen) wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen (also aus seinem intimsten Familienkreis heraustreten) und seinem Weibe anhangen, und sie werden sein zu einem Fleische, also gewissermassen zu der engsten leiblichen Gemeinschaft zurückkehren, in welcher sie einst, wo das Weib noch integrierender Bestandtheil des Mannes war, sich befanden. So der Sinn des Citates in dem bezüglichen Zusammenhang der Genesis.

Nun fragt es sich, wie lässt sich ein logischer Zusammenhang zwischen *ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ* und dem mit *ἀντὶ τούτου* eingeführten Citat aufweisen? Wenn auch *ἀντὶ τούτου* zugehöriger Bestandtheil des Citates ist, so scheint es doch nahe zu liegen, dass hier an unserer Stelle ebendasselbe zugleich eine logische Verknüpfung mit den vorangehenden Worten des Textes unseres Epheserbriefes vermitteln solle. Welches ist nun aber diese? Wie kann der Verfasser sagen, dass um desswillen, nämlich, weil wir Glieder des Leibes Christi sind, der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen werde und sich an sein Weib fest anhängen und die beiden zu *einem* Fleische werden werden? Es bedarf keiner weiteren Bemerkung, dass, wenn man das Citat nur in dem ursprünglichen Sinne der Genesis auffasst, sich keine klare, logische Beziehung ergibt. — Nun könnte man freilich von einer logischen Rückbeziehung des *ἀντὶ τούτου* auf das Vorhergehende Abstand nehmen und die Sache so ansehen, als ob die betreffende Stelle der Genesis ohne Citationsformel eingeführt sei, wie sie in der Schrift vorhanden ist. Allein auch dies Auskunftsmittel ist doch wenig befriedigend. Da nämlich, wie der folgende Vers zeigt, der Verfasser der citierten Genesisstelle eine mystisch-pneumatische Deutung auf Christum giebt, so wird zunächst diese in Betracht zu ziehen sein. Nach dieser soll ohne Zweifel das von Adam Gesagte so verstanden werden, dass in analoger

Weise, wie jener deshalb, weil aus ihm das Weib physiologisch hervorgegangen war, aus den intimsten Familienverhältnissen heraus sich trennen und in die engste Leibes- und Lebensgemeinschaft mit dem Weibe treten wird, so auch Christus von der oberen Familie sich trennen und in die innigste, realste Wesensgemeinschaft mit der aus ihm erwachsenen Gemeinde treten werde. Bei dieser Deutung der Stelle lässt sich für das ἀντὶ τούτου recht wohl eine logische Verknüpfung des Citates mit den unmittelbar vorhergehenden Worten unseres Briefes auch in dem Falle aufweisen, wenn man die Worte ἐκ — αὐτοῦ fortlässt, nämlich in der Weise: Weil wir bereits Glieder seines Leibes sind, auf welche Christus reinigend, heiligend, fördernd einwirkt, so wird er bei seiner Parusie auch noch in das eigentlich eheliche Gemeinschaftsverhältnis mit seiner Gemeinde treten. Zu leugnen ist jedoch nicht, dass bei der Beibehaltung der bezüglichen Worte im Texte dieser logische Zusammenhang ungleich klarer zu Tage tritt. Und da ausser anderen gewichtigen Zeugen vor allen schon Irenaeus die Worte im Texte vorgefunden hat, so möchte sich die Elimination derselben leichter erklären, als eine glossenartige Herübernahme derselben aus Gen. 2, 23. Es konnten nämlich leicht Theologen einer geistigeren (alexandrinischen) Richtung an den bezüglichen Worten um des derben Realismus willen Anstoss genommen haben, weil der Hervorgang der Kirche aus der σὰρξ und den ὀστέα Christi, mochte man bei dem letzteren an den λόγος ἁσαρκος oder an den auferstandenen, verklärten Christus denken, nicht passend formuliert erschien. Weit weniger wahrscheinlich könnte man umgekehrt die Vermuthung hegen, dass die fraglichen Worte in antignostischem Interesse aus der Genesis nachträglich herübergenommen seien. In jedem Falle ist unsere Stelle nicht so zu deuten, wie sie nach Theodoret viele aufgefasst haben, als ob das betreffende Genesiscitat in der Menschwerdung Christi bereits seine Realisierung gefunden habe; denn wenn man auch allenfalls das Futurum καταλείψει in das Praeteritum umdeuten könnte, so ist es doch höchst unräthlich, das ἀντὶ τούτου für unsern Zusammenhang unverwerthet zu lassen und damit auf die weit konkretere Deutung unserer Stelle zu verzichten, nach welcher, wie auf dem Gebiet des Natürlichen der Hervorgang des Weibes aus dem Manne den letzteren mit unwiderstehlichem Drange zum Weibe hinzieht, so auch die aus der Person Christi herausgewachsene Gemeinde Gegenstand sehnüchtiger Liebe des ihre Vollendung herbeiführen wollenden Mannes (Christi) ist.

V. 32. Wenn der Verfasser nun fortfährt: *Dieses Geheimnis ist gross* (τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν), so kann damit nur auf das in dem alttestamentlichen Citat das Wesen der

Ehe enthaltende Geheimnis hingedeutet werden ¹⁾. Der Verfasser will sagen: dieses in der Schriftstelle angedeutete Geheimnis ist schon an und für sich ein grosses; *ich selbst meinerseits deute und beziehe es aber auf Christum und auf die Gemeinde* (ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν). Eine nachträgliche Bemerkung des Verfassers, die klar erkennen lässt, dass er die bezüglichen citierten Worte einmal in ihrem ursprünglichen, natürlichen Sinne anerkennt, andererseits aber sich für berechtigt hält, ihnen eine Ausdeutung zu theil werden zu lassen, durch welche sie auf das Gebiet des Geistigen übertragen werden.

V. 33. *Abgesehen davon sollt auch ihr, jeder nach seinem Theile sein eigenes Weib so lieben, wie sich selber, das Weib aber möge zusehen, dass es sich vor dem Manne fürchte* (πλήν²⁾ καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἓνα ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἣ δὲ γυνὴ ἵνα³⁾

¹⁾ Auf dieses Mysterium wird ohne Zweifel Rücksicht genommen in der Didache Kapitel 11. Hier wird der Fall gesetzt, dass ein im Uebrigen als ein δεδοκιμασμένος, ἀληθινός vorausgesetzter Prophet gegen das weltliche μυστήριον der Kirche handelt (ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας). Ein solcher soll, wenn er dieses sein soeben gezeichnetes Thun nur nicht in der Lehre als Norm für das Thun anderer hinstellt, von der Gemeinde nicht gerichtet werden, indem lediglich Gotte das Urtheil über denselben reserviert bleibt (μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν). Das κοσμικὸν μυστήριον kann hier nichts anders sein, als die natürliche Ehe im Gegensatz zu einem μυστήριον πνευματικόν, dem eheartigen Verhältniss zwischen Christus und der Gemeinde. Und der dem weltlichen Mysterium zuwider handelnde Prophet ist derjenige, der in dem Kollisionsfalle des Gewissens, welches ihm auf der einen Seite die Unauflöslichkeit der Ehe zur Pflicht macht, auf der anderen Seite ihm das Wort Christi von den εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Matth. 19, 12), oder: εἴ τις ἔρχεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ . . . τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα . . . οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής (Luc. 14, 26), oder den Ausspruch des P. von den ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες (1 Cor. 7, 29) vor die Seele hielt, sich im Geiste gedungen fühlte, sich für die letztere Alternative zu entscheiden, d. h. sich von seinem Weibe resp. seiner Familie im Interesse der Ausbreitung des Evangeliums auf kürzere oder längere Zeit zu trennen.

²⁾ Ueber πλήν als adversative Conjunktion, welche bei späteren Schriftstellern oft allein, ohne verbindende Conjunktion gebraucht wird, s. Krüger § 69, 57; Buttman S. 274. Hier ist es, wie einige Male bei P. (Phil. 1, 18; 3, 16; 4, 14), so gebraucht, dass der Schreibende von der einen Seite der Sachlage, dieselbe auf sich beruhen lassend, Abstand nimmt und sich dagegen einer anderen zuwendet. — Zu ὑμεῖς καθ' ἓνα ἕκαστος s. Buttman S. 139; Winer S. 536 f. Vgl. 1 Cor. 14, 31: καθ' ἓνα πάντες.

³⁾ Der mit ἵνα eingeleitete Satz, in welchem ἵνα den Imperativ vertritt, ist oratio variata; s. Winer 537; 295. Buttman 208.

φοβῆται¹⁾ τὸν ἄνδρα). Aber auch abgesehen von dieser höheren Deutung des Mysteriums, kraft deren in ihm die innigste, engste Liebes- und Lebensgemeinschaft Christi im Verhältnis zu seiner Gemeinde angedeutet ist, lässt sich aus ihm die Mahnung entnehmen, dass die Gläubigen, ein jeder für seine Person, ihre Weiber lieben sollen, wie sich selbst (ist es ja doch gewissermassen ein Stück ihrer selbst, mit dem sie zu einem Fleische geworden sind), und dass das Weib den Mann, da sie aus ihm stammt (ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός 1 Cor. 11, 8), da er ihr Haupt ist, fürchten möge; vgl. V. 21 f.

Cap. VI.

V. 1. Das, was der Verfasser den Kindern im Verhältnis zu den Eltern einschärft: *Ihr Kinder gehorchet euren Eltern, denn das ist gerecht* (τὰ τέκνα ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν ἐν κυρίῳ²⁾), τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον), unterscheidet sich dadurch von der parallelen Colosserstelle (3, 20³⁾), dass er 1) das dort enthaltene κατὰ πάντα fortlässt, 2) ἐν κυρίῳ, welches sicher nicht eng mit τοῖς γονεῦσι zusammenzufassen ist, sondern sich auf ὑπακούετε bezieht, hinzugefügt hat. Durch das ἐν κυρίῳ wird der den Eltern zu leistende Gehorsam den Kindern als ein solcher nahe gelegt, der sich im Hinblick auf, in Gemeinschaft mit dem Herrn vollziehen solle. Damit empfängt der natürliche Gehorsam der Kinder gegen die Eltern eine höhere religiöse Weihe, er erscheint als eine solche Pflicht, die aus dem Verhältnis der Kinder zu Christo heraus als eine Abfolge sich entwickeln soll und im Hinblick auf ihn fort und fort zu erfüllen ist. P. drückt dies Moment aus durch: τοῦτο γάρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ. Dafür sagt unser Verfasser τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον. Die Begründung würde für P. etwas matt und unbestimmt sein, da man nicht weiss, ob hier δίκαιον gebraucht ist im specifisch christlichen Sinne oder im allgemei-

¹⁾ P. gebraucht im Colosserbrief (3, 22) das Verbum φοβεῖσθαι vom Verhältnis der Sklaven zu dem Herrn (Christo), dagegen nicht innerhalb des ehelichen Verhältnisses.

²⁾ Das ἐν κυρίῳ ist allerdings von Ln. u. Treg. auf Grund von BD*FG d e f g Clem. Tertull., Cypr. fortgelassen. Dagegen von Ti. 8, WH. beibehalten auf Grund von Σ AD^bEKLP al. omn. verss. Or. Bas. Chrys. al. patr.

³⁾ Col. 3, 20: τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν κατὰ πάντα, τοῦτο γάρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ.

neren (alttestamentlichen) Sinne. Für das Erstere könnte zu sprechen scheinen das *ἐν κυρίῳ*, für das Letztere das folgende Citat aus dem Dekalog.

V. 2. 3. *Ehre deinen Vater und deine Mutter, welches ja ist das erste Gebot im Punkte einer Verheissung, 3. auf dass es dir wohl gehe und du seiest lange lebend auf der Erde* (τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, ἣτις ἐστὶν ἐν-τολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ¹), 3. *ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς*). Das Citat selbst ist ohne eine verbindende Partikel hinzugefügt. Der Verfasser empfiehlt das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, dadurch, dass er es das erste in eine Verheissung verfasste nennt. Die That-sache selbst, dass speciell das Gebot der Elternliebe zuerst mit einer reinen Verheissung eingeführt ist (Exod. 20, 12; Deut. 5, 16) ist nicht zu bestreiten, da Exod. 20, 5—6 aus Drohung und Verheissung gemischt ist und seiner allgemeinen Fassung nach sich auf alle Gebote beziehen lässt, wenn es auch zur Einschärfung des zweiten Gebotes (Bilderdienst) dient. Uebrigens hat der Verfasser der Verheissung die national jüdische Färbung, wonach die γῆ das Land Kanaan ist, welches der Herr den Israeliten geben wolle (Exod. 20, 12; Deut. 15, 16), abgestreift und bei γῆ an die Erde schlechthin gedacht.

V. 4. *Und ihr Väter erzürnet nicht eure Kinder, sondern ziehet sie auf in Zucht und Vermahnung des Herrn* (καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν²) παιδείᾳ³) καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου). Für das ἐρεθίζετε der Parallelstelle des Colosserbriefes (3, 21)⁴) ist gesetzt das geläufigere παροργίζετε⁵). Das ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν ebendasselbst ist fortgelassen; dafür die Mahnung an die Väter, die Kinder aufzuziehen (vgl. 5, 29) in der παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου, d. h. entweder: in Zucht und Vermahnung, welche der Herr angeordnet hat, oder wohl besser, welche mit dem Herrn in Beziehung steht, ihm geweiht, ihm angemessen ist.

V. 5. *Ihr Sklaven gehorchet euern nach dem Fleische euch*

¹) Was das ἐν ἐπαγγελίᾳ anlangt, so sagt richtig Winer S. 366: ἐν soll gewiss nicht blos heissen: annexa, addita promissione, sondern: welches ist das erste in Verheissung, d. h. im Punkte der Verheissung.

²) Ἐν hier wohl nicht instrumental, sondern die Sphäre angehend, in welcher die παιδία und νοουθεσία sich vollziehen sollen (Winer 363).

³) Vgl. 2 Timotheus 3, 16 und vier Mal im Hebräerbrief; in der LXX steht es auch für רַחֲמֵי. — Νοουθεσία vgl. 1 Cor. 10, 11 (Tit. 3, 10).

⁴) Col. 3, 21: οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν.

⁵) Vgl. Röm. 10, 10 = Deut. 31, 22; Sirach* 3, 16; 4, 2. 3.

übergeordneten Herrn mit Furcht und Zittern in Einfalt eures Herzens, wie wenn ihr Christo diesen Gehorsam leistet (οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐν ἀπλότητι καρδίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ). Hier hat der Verfasser das κατὰ πάντα der parallelen Colosserstelle ¹⁾ fortgelassen und dasselbe gewissermassen ersetzt durch das μετὰ φόβου καὶ τρόμου (Phil. 2, 12; 2 Cor. 7, 15), indem er dadurch wiedergiebt das φοβούμενοι des Colosserbriefes, welches sich dort freilich auf Christum bezieht. Während ferner im Colosserbrief das ἐν ἀπλότητι καρδίας durch ein vorangesetztes ἀλλ' in Gegensatz gestellt ist zu ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, giebt unser Verfasser durch die Worte ἐν ἀπλότ. καρδ. ὑμῶν ὡς τῷ Χρ. die Einfalt des Herzens als die Gemüthsverfassung an, in welcher sie ihren Gehorsam gegen ihre irdischen Gebieter als einen dem Herrn (scil. Christo) zu weihenden in Vollzug setzen sollen. Darauf lässt nun der Verfasser in

V. 6 die Warnung folgen, dass die Sklaven den Gehorsam nicht nach Augendienst als Menschengefällige (μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλίαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι) sondern, den letzteren (ὡς ἀνθρωπάρεσκοι) entgegengesetzt, als Diener Christi leisten sollen (ἀλλὰ ὡς δοῦλοι Χριστοῦ): indem ihr den Willen Gottes, (das, was Gott von euch als Sklaven gethan wissen will) aus williger Seele thut (ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἐκ ψυχῆς) dadurch dass ihr (V. 7) mit Wohlwollen euern Dienst thut wie dem Herrn und nicht wie Menschen (μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις).

V. 8. Der Satz Col. 3, 25 ²⁾, der sich dort nur auf die Sklaven bezieht, ist von unserem Verfasser in allgemeinerer Form dahin erweitert worden, dass jeder, sei er Sklave, sei er Herr, eine entsprechende Vergeltung für seine Thaten zu erwarten haben werde.

In dem Bewusstsein, dass Jeder, wenn er etwas Gutes thut, dies davon tragen wird vom Herrn, sei er ein Sklave, sei er ein Freier (εἰδότες ὅτι ἕκαστος ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίζεται παρὰ κυρίου, εἴτε δοῦλος, εἴτε ἐλεύθερος).

V. 9. Und ihr Herrn thuet dasselbe gegen sie, indem ihr die Drohung unterlasst, indem ihr wisst, dass sowohl für

¹⁾ Col. 3, 22: Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίαις ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἀπλότητι καρδίας φοβούμενοι τὸν κύριον.

²⁾ Col. 3, 25: ὁ γὰρ ἀδικῶν κομιεῖται ὃ ἡδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν προσωποληψία.

sie, als für euch der Herr im Himmel ist, und kein Ansehn der Person stattfindet (καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτοὺς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες, ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ). Τὰ αὐτὰ eine etwas laxe Ausdrucksweise. Der Verfasser meint wohl dasselbe, was in analoger Weise von den Sklaven verlangt war, dass nämlich, wie diese sein sollten ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἐκ ψυχῆς, μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, so auch die Herrn den Willen Gottes thun sollen lubenti animo und mit Wohlwollen ihr Amt als Herrn verrichten sollen, indem sie die bei den Herrn übliche Drohung, d. h. von einer rohen, verhärteten Gemüthsverfassung zeugende Androhung schwerer, grausamer Strafen, unterlassen sollen¹⁾. —

Der nun folgende Abschnitt V. 10—18 enthält eine Aufforderung zur inneren Kräftigung und Ausrüstung mit den geeigneten Schutz- und Trutzwaffen, um den Kampf gegen die Angriffe der bösen Geisterwelt siegreich bestehen zu können.

V. 10. Für die Folgezeit lasset euch innerlich kräftigen (τοῦ λοιποῦ²⁾ ἐνδυναμοῦσθε³⁾). Dieses sich kräftigen Lassen soll geschehen in der Sphäre, die von der Person des Herrn (Christi) gebildet wird (ἐν κυρίῳ), und näher in der Macht seiner Stärke (καὶ ἐν τῷ κράτει⁴⁾ τῆς ἰσχύος αὐτοῦ), d. h. in der Sieg verleihenden Macht, welche seiner Stärke inne wohnt.

¹⁾ Ἀνίημι nicht bei P.; dagegen in der eigentlichen Bedeutung relaxare act 16, 26; 27, 40; im Sinne von deserere Hebr. 13, 5; Deut. 31, 6; endlich, wie an unserer Stelle, im tropischen Sinne = intermittere, omittere, facere desinere Joseph. antiqu. VI, 11, 8. — Ἀπειλή nicht bei P., dagegen drei Mal in der Apostelgeschichte.

²⁾ Die neuesten Textkritiker geben τοῦ λοιποῦ nach **8***AB min. patr. Τοῦ λοιποῦ findet sich bei P. nur noch Gal. 6, 17 im Sinne von: für die Folgezeit, in der Zukunft; Kühner II 323; Winer 194 („des Weiteren“); Buttmann 148. Ob τοῦ λοιποῦ auch an unserer Stelle im Sinne der Zeitangabe, oder, wie sonst bei P. τὸ λοιπόν oder λοιπόν, gebraucht wird als Uebergangsformel, welche den Schluss einleitet, mag dahingestellt bleiben. Ti. 7 mit der numerischen Majorität der Zeugen bot wirklich τὸ λοιπόν.

³⁾ Man kann ἐνδυναμοῦσθε als reflexives Medium ansehen, wie es Kühner II, 99, 1 charakterisiert; so auch Winer 247. Indessen lässt es sich aus als Passiv fassen nach dem Grundsatz, den Krüger § 52, 11, Anm. 3 ausspricht: Durch lassen (sinere, pati) können zuweilen auch Passiva übersetzt werden. Ähnlich lag die Sache bei ἀνανεοῦσθαι 4, 23. — Ἐνδυναμοῦσθαι bei P. Röm 4, 20; Col. 1, 11: ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ; Phil. 4, 13 (act.).

⁴⁾ Ueber κράτος und ἰσχύς s. z. 1, 19 das über diese Begriffe Bemerkte.

V. 11. *Ziehet euch an die ganze Waffenrüstung Gottes, dass ihr imstande seid, Stand zu halten gegen die Arglisten des Teufels* (ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν¹⁾ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στήναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου). Man wird wohl diesen Vers nicht als einen Herbeiführungsmodus des ἐνδυναμοῦσθε V. 10 anzusehen haben, sondern das Verhältniss zu dem vorigen Verse ist wahrscheinlich so aufzufassen, dass, während dort der innere Dispositionszustand, die innere Erfüllung mit muthiger Kraft angegeben war, nunmehr die äussere Ausrüstung mit Schutz- und Trutzwaffen zum Kampfe mit den Feinden den Lesern nahe gelegt wird. Allerdings ist diese Unterscheidung nicht scharf festzuhalten, da V. 14—16 die anzulegenden Waffen doch auch wiederum *innere* Kräftigungsmittel sind. Als Vorbild haben dem Verfasser ausser alttestamentlichen Stellen (Jes. 59, 17; Jer. 46, 3; Sap. 5, 18) 1 Thess. 5, 8; Röm. 13, 12 gedient.

Πανοπλία τοῦ Θεοῦ. Der Genitiv τοῦ Θεοῦ könnte ein Gen. poss. sein, in welchem Falle Gott hier selber als Kriegerheld, nach alttestamentlicher Anschauung als Jahve Zebaoth zu denken wäre. Diese Deutung würde sich eng anschliessen an Jes. 59, 17 und Sap. 5, 18, in welchen Stellen Jahve selber als sich eine Kriegsrüstung anlegend, dargestellt wird. Doch wird wohl besser τοῦ Θεοῦ als gen. auct. zu fassen sein, sodass Gott als derjenige dargestellt wird, der die Seinigen mit der Vollrüstung bekleidet: Also ziehet euch an die Vollrüstung Gottes, auf dass ihr imstande seid στήναι. Στ. hier im Sinne der vollen Bereitschaft den Kampf aufzunehmen, Stand zu halten, in Position zu bleiben, im Gegensatz zu dem Verlassen der Schlachtweise (φεύγειν²⁾), oder zu einer unsicheren, schwankenden Haltung im Kampfe. — πρὸς τὰς μεθοδίας (vgl. 4, 14) τοῦ διαβόλου (4, 27).

V. 12. *Denn nicht ist für uns der Kampf vorhanden gegen Blut und Fleisch, sondern gegen die Herrschaften, gegen die Gewalten, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis, gegen die Geisteswesen der Bosheit in den himmlischen Regionen* (ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σὰρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις). Dieser

¹⁾ Πανοπλία nicht bei P. — Dagegen 2 Sam. 2, 21; Sap. 5, 17; Sirach 46, 6; 2 Maccab. 3, 25; Joseph. Antiqq. 20, 5. 3 und öfter. Im N. T. nur noch Eph. 6, 13 und Luc. 11, 22.

²⁾ Vgl. Xenophon H. G. V, 43, 9: οὐδεὶς ἴστατο, ἀλλὰ πάντες ἔφευγον (bei Koppe). Vgl. auch Kypke: Obs. sac. II, 301.

Vers giebt eine begründende Erläuterung der Mahnung des vorigen Verses, die volle Rüstung Gottes anzulegen. Der Verfasser verneint hier nicht, dass die Gläubigen auch einen Kampf gegen Blut und Fleisch hätten, sondern er sagt, dass uns ἡ πάλη¹⁾, der in Rede stehende Kampf, der Kampf, den er hier am Schlusse des Briefes in Betracht gezogen wissen will, nicht mit αἷμα und σὰρξ sei, sondern u. s. w. So wird es unnöthig ein μόνον nach οὐκ zu ergänzen. Unter αἷμα καὶ σὰρξ²⁾ wird wohl nicht, oder wenigstens nicht in erster Linie an die eigene Sinnlichkeit der bezüglichen Subjekte, die etwa eine widerstrebende, versucherische Einwirkung auf sie ausübte, zu denken sein (vgl. Röm. 7, 23). Sondern Blut und Fleisch ist hier die menschliche Natur, wie immer mit dem Nebenbegriff der Hinfälligkeit, Schwäche, im Gegensatz zu den πνευματικά (übermenschliche Geisteswesen). Der Verfasser will also sagen: der uns als Aufgabe gestellte Ringkampf ist nicht zu bestehen mit Widersachern des Evangeliums, insofern sie der irdisch menschlichen, schwachen Natur theilhaftig sind, sondern es sind höhere, dämonische Geisteswesen, gegen welche die Gläubigen sich zur Wehr zu setzen haben; es sind die Organe des διαβόλος, die ihnen im Kampfe gegenüberstehen. Es sind die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι, die hier nicht, wie im Colosserbrief und Eph. 1, 21; 3, 10; 4, 8 als die supranaturalen Schutzmächte des Judenthums resp. Heidenthums in Betracht kommen, sondern wie aus dem Ausdruck κοσμοκράτορες³⁾ τοῦ σκοτίου τούτου hervorgeht als Weltherrscher dieser, d. h. der jetzt vorhandenen Finsternis, der allerdings die Leser principiell nicht mehr angehören (5, 8. 11⁴⁾). Und um noch deutlicher hervorzuheben, an welche Mächte die Leser zu denken haben, nennt er sie die Geisteswesen der Bosheit in den himmlischen Regionen. Die ἐπουράνια hier an dieser Stelle nicht die höheren, himmlischen Räume, sondern die niedrigen Luftschichten, s. z. 2, 2. Sonach ist hier nicht an von Gott aufgestellte, strafende und schadende Engelmächte zu denken, sondern an böse, im Dienste des Teu-

¹⁾ Πάλη ἄπ. λεγ. in der Bibel.

²⁾ Die Aufeinanderfolge αἷμα καὶ σὰρξ nur hier u. Hebr. 2, 14 im N. T.; sonst immer σὰρξ καὶ αἷμα: Gal. 1, 16; 1 Cor. 15, 50; Matth. 16, 17.

³⁾ Κοσμοκράτορες nur hier in der Bibel. Vgl. Jamblichus de myst. sect. cap. 3. p. 41: εἰ μὲν σοι δοκοῦσιν οὗτοι (scil. οἱ ἄρχοντες) εἶναι οἱ κοσμοκράτορες, οἱ τὰ ὑπὸ σελήνην στοιχεῖα διοικοῦντες. Salom. Test. (Codex Pseudepigr. V. T. ed. Fabricius I 1047) ἡμεῖς ἐσμὲν τὰ λεγόμενα στοιχεῖα οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου.

⁴⁾ Da der Ausdruck τὸ σκοτίον τούτου im N. T. ungeläufig ist, so ist derselbe in einigen Handschriften und Versionen geändert in τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος τούτου.

fels stehende, den Christen feindselige, versucherische, dämonische Geistesmächte ¹⁾).

V. 13. Wie V. 12 Grund war für V. 11, so ist jetzt V. 13 wiederum eine Consequenz aus V. 12. *Διὰ τοῦτο*: deshalb, weil es sich für uns um einen Kampf mit den, die menschliche Natur an Gewalt, List, Bosheit überragenden überirdischen Geisteswesen handelt, *nehmet an die Vollrüstung Gottes, damit ihr vermöget Widerstand zu leisten an dem bösen Tage* (διὰ τοῦτο ἀναλάβετε²⁾) τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ, ἵνα δυνήθητε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ). Man könnte bei ἡ ἡμέρα ἡ πονηρά an den „Tag des Herrn“, speciell an die der Parusie Christi unmittelbar vorangehende Zeit gesteigerter Drangsale der Gläubigen denken (2 Thess. 2, 9 ff.). Allein da der Verfasser, wie wir oben zu konstatieren in der Lage waren (2, 7; 4, 13), die Wiederkunft Christi nicht so nahe wie P. zu denken scheint, wird es richtiger sein, an den jeweilig eintreten könnenden, die Gläubigen mit unheilvoller Versuchung und Verderben bedrohenden Tag zu denken ³⁾; vgl. 5, 16. Die Worte: *und nachdem ihr alles zu Ende gebracht*

¹⁾ Ueber das Abstraktum τὰ πνευματικά für τὰ πνεύματα vgl. Kühner II, S. 229. Anm. 2 und Winer S. 224 Anm. 3, nach welchem τὰ πνευματικά τῆς πονηρίας als Kollektivplural anzusehen wäre. In jedem Falle steht τὰ πνευματικά τῆς πονηρίας im scharfen Gegensatz gegen αἷμα καὶ σὰρξ. Ob das substantivierte Adjektiv τὰ πνευματικά für das Substantiv τὰ πνεύματα um deswillen gewählt sei, um den bezüglichen Geisteswesen einen despektierlichen Charakter aufzuprägen, ist höchst unwahrscheinlich. Da in dem bezüglichen Terminus gerade die sittliche Qualität der in Rede stehenden übersinnlichen Wesen charakterisiert werden soll, so war dafür das Adjektivum besonders geeignet, zumal der Verfasser den Teufel selbst, als dessen Organe die hier genannten übersinnlichen Mächte erscheinen, als τὸ πνεῦμα τὸ νῦν ἐνεργοῦν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας (2, 2) kennzeichnete und somit jene nicht sowohl als ihm coordinierte πνεύματα, sondern als eigenschaftliche Erscheinungsformen desselben (πνευματικά) gekennzeichnet wurden. Wenn Buttmann S. 341 das viermalige Asyndeton unseres Verses als einem oratorischen Effekt dienend bezeichnet, so ist dabei zu bemerken, dass eine Bindepartikel καὶ hier garnicht an der Stelle gewesen wäre, da ja nicht verschiedenartige Machtkategorien, sondern ebendieselben Wesen durch verschiedene, sie charakterisierende Bezeichnungen den Lesern zu möglichst klarer Anschauung gebracht werden sollen.

²⁾ Ἀναλαμβάνειν, vgl. auch V. 16, nicht bei P. Wohl aber in demselben Sinne, von der Anlegung von Waffen: Deut. 1, 41; Ierm. 46, 3; 2 Maccab. 10, 27; Philo, de vita Mosis III 37 (ed. Mang. II 177). In den Pastoralbriefen findet es sich zwei Mal in andersartiger Bedeutung.

³⁾ So πονηρός im Sinne von aerumnosus Eph. 5, 16; vgl. Ps. 49, 6; Ierm. 17, 17; Sirach 51, 12.

habt, das Feld zu behaupten (καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στήναι) lassen, an und für sich betrachtet, eine doppelte Ausdeutung zu; entweder: Und nachdem ihr alles, was zur Kampfesausrüstung erforderlich ist, zu Wege gebracht, in Stand gesetzt habt (= παρασκευασάμενοι), Widerstand zu leisten (also hier στήναι wieder im Sinne von 6, 11). Allein diese Auslegung ist doch wenig passend, da στήναι als folgend auf ἀντιστήναι doch etwas anderes, als letzteres selbst sein muss. Auch der Gebrauch von κατεργάζεσθαι da, wo es sich um einen Kampf handelt, legt es nahe, dass man die Worte so deutet: Und nachdem ihr alles, wenn auch nicht gerade zu Boden geworfen habt (vgl. Ez. 34, 4; 3 Esra 4, 4; Joseph. Antiqq. II, 4, 2), so doch alles auf den Kampf Bezügliche, d. h. den Kampf selbst, mit seinen verschiedenen Phasen, Angriffen, taktischen Wendungen (μεθοδία τοῦ διαβόλου) zum Abschluss gebracht habt (Röm. 7, 15. 17; 18—20; 15, 18), als Sieger den euch angewiesenen Platz, das Feld zu behaupten ¹⁾.

V. 14. *Stehet nun als Umgürtete an euren Hüften mit Wahrheit und als solche, die sich angezogen haben den Panzer der Gerechtigkeit* (στήτετε οὖν περιζωσάμενοι ²⁾ τὴν ὁσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης). Dieses στήτετε ist nun wieder = 6, 11. Zunächst handelt es sich um die Ankleidung des christlichen Kriegers.

Da es sich um στήναι (ἀντιστήναι) handelt, so war es angemessen, dass zunächst derjenige Theil des Körpers in die richtige Verfassung gesetzt wurde, auf dem die feste Position des Kriegers vorzugsweise beruht, und dies ist die Hüfte. Darum die Mahnung: stehet nun, nachdem ihr die Hüfte ringsum mit einem Gürtel umgeben, das heisst das Kleid mittelst eines Gürtels um die Hüfte aufgeschürzt habt, um im Stehen und Widerstand Leisten unbehindert zu sein. Als dasjenige, was hier bei dem geistlichen Kämpfer die Stelle des Gürtels vertreten soll, wird ἀλήθεια ³⁾ genannt. Unter ἀλήθεια ist nicht zu verstehen die subjektive Wahrhaftigkeit, vielmehr ist es zu nehmen als die in Jesu objektiv enthaltene Wahrheit, wie oben (Eph.

¹⁾ Στήναι = locum tueri post victoriam reportatam; Exod. 9, 11; 14, 13, Ps. 36, 13.

²⁾ Περιζώννυμι im N. T. sonst nur noch im Luc.-Ev., A.-G., Apc.; ferner 1 Macc. 3, 58. — Ὅσφυς nicht bei P.; vgl. 1 Petr. 1, 13 ἀναζωσάμενοι τὰς ὁσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν κ. τ. λ.

³⁾ Ἐν ἀληθείᾳ nicht mit στήτετε zu verbinden, sondern mit περιζωσάμενοι. — Das ἐν wie V. 15 ἐν ἐτοιμασίᾳ gebraucht zur Angabe des Mittels.

4, 21. 24). So eignet sich die ἀλήθεια sehr wohl, die Stelle eines Gürtels zu versehen, indem sie dem Krieger ermöglicht, seine Position zu behaupten und nicht beim Fortschreiten sich hemmen, aufhalten, verwickeln zu lassen, da ja die ἀλήθεια alle impedimenta hinwegräumt, während die πλάνη dem Krieger Hemnisse in den Weg legen würde, wenn die μεθοδίαι τοῦ διαβόλου sich auf ihn richten.

Als Panzer, der die Brust des Kriegers schützt, wird genannt die δικαιοσύνη. Dieselbe steht hier wohl nicht lediglich im Sinne der Glaubensgerechtigkeit, sondern im weiteren der Glaubens- und Lebensgerechtigkeit (4, 24; 5, 9¹⁾).

V. 15. Obgleich das folgende Moment: und (die) beschuht (haben) die Füße mit Bereitschaft des Evangeliums des Friedens (καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἐτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης) durch mehrfache Parallelen dem Verfasser an die Hand gegeben ist [Jes. 52, 7 = Röm. 10, 15; Nahum 2, 1; (2 Cor. 5, 20)], so ist doch die Aufnahme dieses Zuges für die ganze Tendenz des Briefes charakteristisch, der es sich ja vorzugsweise angelegen sein lässt, die εἰρήνη nach verschiedenen Seiten und Beziehungen hin den Lesern an das Herz zu legen (2, 14. 15. 17; 4, 3; 6, 23). Geht man bei der Auflösung des Ausdrucks ἐν ἐτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης von der Voraussetzung aus, dass ἐτοιμασία „Bereitwilligkeit“ und εὐαγγελίου gen. orig. sei, so kommt man zu der Deutung, dass die Füße beschuht sein sollen mit der Bereitwilligkeit, welche das Evangelium des Friedens verleiht. Allein gegen diese Auslegung kann mit Recht eingewendet werden, dass bei ihr ἐτοιμασία ein viel zu unbestimmt gelassener Begriff sein würde, da jede Andeutung darüber fehlt, nach welcher Seite oder Richtung hin die Bereitwilligkeit sich in Vollzug setzen solle. Geht man dagegen von der Annahme aus, dass ἐτοιμασία hier, wie einige Mal bei den LXX, wo es zur Wiedergabe des hebräischen כּבִּי od. כּבִּיָּה gebraucht ist²⁾, im Sinne von: fester

¹⁾ Auch Jes. 59, 17: καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα, καὶ περιέθετο περικεφαλαίον σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, καὶ περιέβαλετο ἱμάτιον ἐκδικήσεως καὶ τὸ περιβόλαιον ζήλου; und Sap. 5, 18: ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην. Hier ist δικαιοσύνη die richterliche Strafgerechtigkeit Gottes. Bei P. (1 Thess. 5, 8) wird der Panzer des christlichen Kämpfers vom Glauben und von der Liebe gebildet: θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης.

²⁾ Uebrigens gehören drei dieser Stellen (Esra 2, 68; 3, 3; Sacharja 5, 11) kaum hierher und könnte nur noch Ps. 89, 15 in Erwägung gezogen werden. Im N. T. ist ἐτοιμασία ἅπ. λεγ. — ὑποδεῖσθαι nicht bei P. — Der Terminus εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης findet sich bei P. ebenso wenig, wie εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας 1, 13.

Grund, zu nehmen, und *εὐαγγελίου* als gen. epex. aufzufassen sei, so kommt man zu der Auslegung: beschuht, wie mit einem festen Grunde, mit dem Evangelium des Friedens. Allein gegen diese Erklärung erhebt sich das Bedenken, ob die Bedeutung „Grundfeste“ mit dem vom Verfasser angewendeten Bilde, welches weit eher auf eine Behendigmachung der Füße (nach Analogie der Beflügelung der Füße durch Sandalen), als auf eine Festmachung, Feststellung auf ein Piedestal hindeutet, sich vereinbaren lasse. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als *ἔτοιμασία* im Sinne von *promptus animus* zu nehmen und ihm in *εὐαγγελίου* den Genitiv zu vindicieren, auf welches sich die Bereitwilligkeit bezieht, d. h. der Frohbotschaft des Friedens einen Ausdruck zu geben. Wenn gegen diese Deutung der Einwand erhoben ist, dass man bei ihr nur an christliche Lehrer denken könne, während der Zusammenhang doch auf die Bekleidung (Ausrüstung) des christlichen Kriegers überhaupt gehe, so ist darauf zu erwidern, dass das *εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης* gar nicht allein als von christlichen Propheten, Evangelisten und Lehrern (*διδάσκαλοι*) ausgerichtet gedacht werden braucht, sondern von jedem Gläubigen, sowohl im Verhältnis zu den Nichtgläubigen, als auch innerhalb der Gemeinde selbst. In dem Masse nämlich, als der Frohbotschaft des Friedens, sowohl in berufsmässiger, öffentlicher Verkündigung, als in privater, thatsächlicher Kundgebung und Geltungsmachung Ausdruck gegeben wird, wird das Territorium der bösen Geister immer mehr und mehr eingeengt, andererseits der Kreis der durch enge Friedensbande verknüpften Gläubigen so fest geschlossen, dass keine Spalten, Risse in ihm vorhanden sind, durch welche der Teufel mit seinen Organen in die Christenheit eindringen und dort durch Herbeiführung von Spaltungen und Parteiungen das Reich Christi schädigen, seine Gemeinde der Auflösung in ihre ursprünglichen Elemente Preis geben könnte.

V. 16. *Unter allem nehmt auf den Schild des Glaubens, mittelst welches ihr imstande seid, alle die glühenden Pfeile des Argen auszulöschen* (*ἐν πᾶσιν*¹⁾ *ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ ὀυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα*²⁾ *σβέσαι*).

¹⁾ *Ἐν πᾶσιν* nach **NBP** min. verss. patr. Ti. 7 mit der Majorität der Handschriften *ἐπὶ πᾶσιν*. — *Ἐν πᾶσιν* Col. 1, 18; 2 Cor. 11, 6; Phil. 4, 12 in der Bedeutung: in jeder Hinsicht, ähnlich wie *ἐν παντί* Eph. 5, 24. Zu der Lesart *ἐπὶ πᾶσιν* vgl. Col. 3, 14 *ἐπὶ πᾶσιν δὲ τοῦτοις* (scil. *ἐνδύσασθε*) *τὴν ἀγάπην*.

²⁾ Den Artikel *τὰ* hat Ln. getilgt nach BD*FG. Winer 127: „Eph. 6, 16 steht der Artikel in *τὰ βέλη τὰ πεπυρωμένα* nicht fest. Ist er unecht, dann heisst es: die Pfeile, wenn sie brennen, obsehon

Liest man mit Ln., Ti. 8, Treg., WH. ἐν πᾶσιν, so kann das doch nur heissen: unter allen zur πανοπλία gehörigen Ausrüstungsgegenständen nehmet noch besonders an den Schild des Glaubens ¹⁾. Dieser wird als geeignet angegeben, alle Pfeile des Bösen, die in Brand gesetzten, auszulöschen. Es wird hier wegen V. 12 unter den in Brand gesetzten Pfeilen des Teufels, nicht an die glühenden, vom Bösen ²⁾ angefachten Begierden und Leidenschaften der eigenen σάρξ zu denken sein, als vielmehr an die vom Teufel geschürten Leidenschaften der Bosheit etc. bei den Widersachern des Evangeliums, also in den Kreisen fanatischer Juden und Heiden. Der Glaube erscheint hier also in seiner schützenden, abwehrenden Energie im Verhältniss zu den vom Teufel gegen die Anhänger Christi erregten Drangsalen und Verfolgungen.

V. 17. Und nehmet an den Helm des Heils (καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε). Als Helm des christlichen Streiters wird genannt τὸ σωτήριον ³⁾. Das Bild ist in sofern sehr passend, als das Haupt ja derjenige Theil des Leibes ist, mit welchem der Mensch sich umschaut, sich dahin wendet, von wo ihm Heil oder Unheil kommt. Wenn nun dieses Haupt mit dem Helm des messianischen Heils, d. h. mit der Hoffnung auf eschatologische Errettung, Erlösung bekleidet ist (vgl. Röm. 8, 19; Phil. 1, 21), so gewinnt der Krieger die Siegeszuversicht, welche ihn im Kampfe nicht muthlos werden lässt, sondern ihm die Spannkraft, die Freimüthigkeit verleiht, dass er nicht unterliegen kann, dass er den Feinden nicht zur Beute werden werde.

Als Trutz- und Schutzwaffe wird zum Abschluss den Gläubigen in die Hand zu nehmen empfohlen: das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes (καὶ τὴν μάχαιραν

sie brennen (die Pfeile des Satans brennend löschen)“. — Vgl. Ps. 7, 14: καὶ ἐν αὐτῷ (scil. dem Bogen, den Gott als gerechter Richter auf die Widerspenstigen gespannt hat) ἠτοίμασεν σκεῖν θανάτου τὰ βέλη αὐτοῦ τοῖς καιρομένοις ἐξευργάσατο (seine Pfeile macht er zu brennenden, feurigen). — Zu dem im N. T. fehlenden βέλη vgl. Apollodor Bibl. 2, 4 (βέλεσι πεπυρωμένοις); Arian exp. Alex. 2, 21 (πυροφόρα βέλη).

¹⁾ Θυρεός der grosse Schild im Unterschiede von ἀσπίς (kleiner, kreisförmiger) sonst nicht im N. T. Vgl. ψ. 35, 2.

²⁾ Ὁ πονηρός als Bezeichnung des Teufels nicht bei P. Auch nicht 2 Thess. 3, 3. — Σβέννυμι nur ein Mal bei P. im tropischen Sinne 1 Thess. 5, 19.

³⁾ Vgl. 1 Thess. 5, 8: ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν, ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας. — Vgl. Jes. 59, 17; Jerem. 46, 4. — Τὸ σωτήριον nicht bei P.; dagegen oft = שׁוֹמֵר oder שׁוֹמֵר in den LXX. Im N. T. Luc. 2, 30; 3, 6; Act. 28, 28.

τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶ ῥῆμα Θεοῦ). Der Ausdruck *μ. τ. π.* ist in keinem Falle so aufzulösen: gladius, qui est spiritus, weil die Bestimmung dessen, worin das Schwert besteht, in dem folgenden Relativsatz ὃ — Θεοῦ namhaft gemacht wird; sondern entweder: gladius, quem porrigit spiritus sanctus, oder noch besser gladius, qui spiritui sancto, fidelibus donato, accomodatus est. Und als dieses Schwert bezeichnet der Verfasser das ῥῆμα¹⁾ Θεοῦ. Das ῥῆμα Θεοῦ ist umfassender, als das εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης. Es ist das Wort Gottes in seinem ganzen Umfange (s. z. 5, 26) als Angriffswaffe zu verstehen, um die Feinde der Finsternis zu bekämpfen, ihre aus Irrthum, Betrug, Bosheit wider die Gläubigen gerichteten Angriffe abzuschlagen, das Reich des Satans zu zerstören und es dem Reiche Christi zu unterwerfen.

V. 18. Nachdem ausgeführt ist, wie sich der christliche Kämpfer ausrüsten solle, verweist der Verfasser die Leser auf das Gebet, als auf dasjenige Mittel, welches ihnen allzeitig die rechte Gemüthsverfassung, um dem ihnen seitens der bösen Mächte drohenden Kampfe voll gewachsen zu sein, erzeugen soll: *Indem ihr mittelst alles Betens und Flehens betet in jedweder Zeitlage im Geiste* (διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι). Die Form der Rede hat etwas Schwerfälliges und Ueberhäuftes²⁾. Hiemit werden also die Leser auf die verschiedenen Aeusserungsformen des Betens (Dankgebet, Bittgebet, Fürbitte) verwiesen. Wenn der Verfasser ἐν πνεύματι hinzufügt, so soll damit das Beten einem mechanischen, gedankenlosen Lippenwerke entgegengesetzt werden, dadurch, dass es im Bereich des Geistes, in der Innerlichkeit des vom Geiste bewegten Herzens vor sich geht³⁾.

Und indem ihr zu dem Zwecke wachet in aller Ausdauer und Fürbitte in betreff aller Heiligen (καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες⁴⁾ ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων) und zu Gunsten meiner, auf dass ich

¹⁾ Das Relativum (ὃ) richtet sich im Genus nach dem Substantiv des eigenen Satzes, anstatt nach dem des vorigen, worauf es eigentlich sich bezieht. S. Buttman S. 241; vgl. S. 112.

²⁾ Vgl. einfachere Ermahnungen des Apostels P. zum Gebet Röm. 12, 12 (vgl. mit 15, 30) und die gleich darauf (S. 197) citierte Collosserstelle (4. 2).

³⁾ Vgl. 1 Cor. 14, 14. 15.

⁴⁾ Ἀγρυπνεῖν nie bei P., auch nicht in den Pastoralbriefen, dafür γρηγορεῖν: ἀγρυπνεῖν in d. Evv. u. Hebr. 13, 17. — Προσκαρτερήσεις ἅπ. λεγ. in der Bibel.

u. s. w. Die einfachen Worte Col. 4, 2¹⁾ sind hier in etwas geschraubter Weise wiedergegeben. Das, was der Verfasser von den Lesern beansprucht, könnte durch die Form, in der er es thut, leicht den Eindruck machen, als werde hier die Bedeutung der redenden Person überschätzt; denn wenn von den Lesern beansprucht wird: sie sollten zu dem Zweck wachen in aller Ausdauer und im Gebet für alle Heiligen und speciell für ihn, den Schreibenden, damit ihm ungehemmte Gelegenheit zu freimüthiger Verkündigung des Evangeliums gegeben werde, so ist nicht ganz verständlich, warum die Fürbitte für alle Heiligen und den Apostel gerade als ein *ἀγρυπνεῖν ἐν π. προσκ. κ. δέησει* sein sollte; ferner nicht, warum das *ἀγρυπνεῖν* mit seinem Ziele *εἰς αὐτό, ἵνα* alle Heiligen mitumfassen und sich nicht bloß auf den Apostel beziehen sollte. Dieser Anstoss hebt sich nun zwar wohl so, dass ja alle Heiligen ein so grosses Interesse an der Befreiung des P. und der Wiederaufnahme seiner Missionsthätigkeit hatten. Allein dies konnte doch immer nur ein späterer Verfasser sich so vorstellig machen. Der echte P. würde schwerlich von den Gläubigen einer Gemeinde beansprucht haben, dass sie wachen sollten in aller Ausdauer und im Gebet für alle Heiligen und für den Apostel, dass etc. Man sieht auch an dieser Stelle, dass unser Verfasser in der Benutzung fremden Materials nicht sonderlich glücklich gewesen, vielmehr dadurch zu einer Ausführung gelangt ist, in welcher durch Kumulation anderswoher entlehnter Wortgebilde eine gewisse Ueberschwänglichkeit dem Gedankenausdruck aufgeprägt worden ist.

Was nun weiter V. 19 den Finalsatz mit *ἵνα* anlangt: *Und für mich, damit mir Gelegenheit gegeben werde zum Oeffnen meines Mundes, um in Freimüthigkeit kund zu thun das Geheimnis, bestehend in dem Evangelium (καὶ ὑπὲρ ἑμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, ἐν παρόρυσίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου* ²⁾), so ist hier offenbar λόγος ³⁾ im Sinne von Gelegen-

¹⁾ Col. 4, 2: τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε, γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαριστίᾳ.

²⁾ Die Verbindung τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου findet sich nicht bei P. Τοῦ εὐαγγελίου ist schwerlich gen. possessivus, sondern gen. appositionis; vgl. Winer 494. Diese Deutung verdient deshalb den Vorzug, weil es passender gesagt erscheint, wenn P. nicht für einen Bestandtheil des Evangeliums Botschafterdienste thut (πρεσβεύω vgl. 2 Cor. 5, 20), sondern für das Mysterium, das in dem Evangelium besteht, welches das charakteristische Grundelement des Evangeliums bildet, für das P. als Botschafter in der Gefangenschaft auftritt. — Col. 4, 3 μυστήριον τοῦ Χριστοῦ. — Zu μυστήριον s. z. 1, 9; 3, 3. 9.

³⁾ So Josephus Antiqq. 17. 12 λόγου τοῖς Ἰουδαίων πρεσβεσι δοθέντος; vgl. ibidem 15, 13 (Kypke Observationes II p. 304).

heit zum Reden zu fassen. Das ἐν ἀνοίξει στόματος ist wohl nicht blos einfach verdeutlichender Zusatz zu λόγος, der nichts weiter besagt, als dass dem Apostel Redegelegenheit in der Oeffnung seines Mundes, so dass er seinen Mund aufthun könne, gegeben werde, sondern ἀνοιξίς steht hier doch wohl im Sinne des freien, ungehinderten, nichts zurückhalten brauchenden Ausprechens seiner Gedanken ¹⁾).

V. 20. *Für welches ich als Botschafter in Banden auf- trete, damit ich in ihm freimüthig mich erweise, wie es Pflicht ist, dass ich rede* (ὕπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἀλύσει ²⁾), *ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάζωμαι ὡς δεῖ με λαλῆσαι*). Der Satz: *ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάζωμαι* zeigt wiederum eine gewisse schwerfällige Umständlichkeit und war nach dem ἐν παρρησίᾳ überflüssig. Freilich, wenn der Verfasser das an der parallelen Colosserstelle vorgefundene ὡς δεῖ με λαλῆσαι noch verwenden wollte, so musste er diesen Satz mit ἵνα noch anfügen, da das ὡς δεῖ με λαλῆσαι, den Satz ἵνα — παρρ. fortgedacht, sich ohne Missverständniss nicht einfach einfügen liess. Uebrigens war für den Verfasser das ὡς δεῖ με λαλῆσαι um so entbehrlicher, als er dasselbe schon im Voraus durch ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι ausgedeutet und so vorweggenommen hatte.

V. 21. *Damit auch ihr wisset um meine Angelegenheiten, wie ich mich befinde, so wird Euch alles kund thun Tychikus der geliebte Bruder und treue Diener in dem Herrn* (ἵνα δὲ καὶ ὑμεῖς εἰδῆτε τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω ³⁾), *πάντα γνωρίσει ὑμῖν* ⁴⁾ *Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ*). Die Stellung des καὶ ὑμ. entweder nach εἰδῆτε (so Ti. 7, WH.), oder vor εἰδῆτε (Ti. 8, Treg.) ist für die sachliche Ausdeutung ziemlich unerheblich. Dagegen verräth das καὶ an sich, dass der Verfasser Col. 4, 7 vor Augen gehabt und demnach dem Tychikus eine Mittheilung seiner persönlichen Verhältnisse ausser an die Colosser auch an die Adressaten seines Briefes auftragen hat.

V. 22. *Welchen ich zu Euch gesandt habe zu dem Zweck, damit ihr erfahret das mich Betreffende und er stärke Eure Herzen* (ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα

¹⁾ Ἀνοιξίς ἄπ. λεγ. im N. T. Ez. 16, 63 (פֶּה יִפְתָּח: LXX ἀνοίξαι στόμα). — Vgl. 2 Cor. 6, 11; 1 Cor. 16, 9; 2 Cor. 2, 12.

²⁾ Ἄλυσις nicht bei P.

³⁾ Τί πράσσω in der Bedeutung se habere nur hier, nicht bei P.; εὖ πράσσω Act. 15, 29. — Da τί πράσσω asyndetisch an τὰ κατ' ἐμέ angefügt ist, so kann es nur als eine luxurierende Erläuterung des letzteren aufgefasst werden.

⁴⁾ ὑμῖν hinter γνωρίσει Ti. 8, Trg., WH.; so auch Col. 4, 7; vor γνωρίσει Ti. 7.

γνώτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν).

Vergleichen wir den hier angegebenen Zweck der Sendung des Tychikus mit demjenigen der parallelen Colosserstelle (4, 7), so besteht derselbe an der letzteren nach der von uns bevorzugten Lesart (s. S. 539 f. u. C.) der Natur der Sache nach in der Kenntnisk Gewinnung des Apostels von den Verhältnissen der Colossischen Christen. Ist schon an der betreffenden Colosserstelle das γνώτε τὰ περὶ ἡμῶν im höchsten Grade mit den konkreten Verhältnissen in Diskrepanz stehend, so noch weit mehr die Angabe unserer Eph.-St., dass P. es hätte für nöthig erachten sollen, express den Tychikus mit der Mission zu beauftragen, Lesern, die laut u. Br. (s. § 1 d. Einl.) in gar keinem näheren Verhältniss zu ihm standen, und von denen man ein Gespanntsein auf Nachrichten von den persönlichen Geschicken des Apostels nicht wohl erwarten konnte, solche zu übermitteln.

V. 23. *Friede sei den Brüdern und Liebe mit Glauben von Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo* (εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ). Der Verfasser giebt hier gegen das Ende seines Briefes einen Segensgruss, wie sich ein solcher an sich auch am Schluss paulinischer Briefe findet. Indessen ist durch den Apostel das angewünschte bezügliche Segensgut (meist χάρις) den Lesern der respektiven Briefe weit individueller dadurch zugeeignet, dass er sich der Formeln bedient: entweder μετὰ πάντων ὑμῶν (1 Cor. 16, 24; 2 Cor. 13, 13; 2 Thess. 3, 18; vgl. Röm. 15, 33); oder μεθ' ὑμῶν (Röm. 16, 20; Col. 4, 18; 1 Thess. 5, 28); oder μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν (Gal. 6, 18; Philipp. 4, 23; Philem. V. 25). Dagegen ist an unserer Epheserstelle das einen allgemeineren und objektiveren Charakter an sich tragende τοῖς ἀδελφοῖς gewählt, wobei der Verfasser an alle Gläubigen gedacht haben wird, die in seinem geistigen Gesichtskreise lagen. Was den Inhalt des Votums anlangt, so könnte man εἰρήνη in dem Sinne nehmen, wie es in den Adressen paulinischer Briefe und Eph. 1, 2 meist verstanden zu werden pflegt, d. h. als $\square\iota\psi$. Allein die Erwägung, dass mit einer derartigen ganz allgemeinen Bedeutung von εἰρήνη durch ein einfaches „καὶ“ ἀγάπη. μ. πίστ. verknüpft ist, lässt die eben erwähnte Deutung von εἰρήνη um deswillen als wenig passend erscheinen, weil in diesem Falle Begriffe sehr heterogener Natur mit einander verbunden sein würden. Fraglos nämlich ist ἀγάπη hier nicht die Liebe Gottes gegen die Menschen, sondern die christliche caritas der Brüder untereinander. Sie erscheint hier in unmittelbarer Verknüpfung mit dem von dem Verfasser bei den Gemeindegliedern als vor-

handen vorausgesetzten und wohl als *μία πίστις* (4, 5) gedachten Glauben. *Ἀγάπη* in diesem Sinne neben *ἐιρήνῃ* gestellt, scheint es nahe zu legen, den letzteren Begriff in der Bedeutung aufzufassen, in der er mehrfach in unserem Briefe in markierter Weise hervortritt, nämlich als der durch Christum principiell vermittelte Eintrachtsfriede zwischen den ursprünglich disparaten Völkerschaften, — Juden und Heiden — (vgl. 2, 14. 15—17), den ihrerseits die Gläubigen im Leben zu verwirklichen sich angelegen sein lassen sollen (4, 3; vgl. 6, 15). Wünscht nun der Verfasser, dass jene im Princip den Gliedern des *einen* Leibes schon zugewendete und zugleich als Pflicht obliegende *ἐιρήνῃ* seitens Gottes und Christi durch reichliche Ausgiessung des *einen* Geistes ihnen im vollen Masse zu theil werden möge, so begreift sich, dass er daneben auch derjenigen Eigenschaft, als einer den Brüdern von oben in vollerer Masse zu vermittelnden Erwähnung thut, durch welche an erster Stelle seitens der Gläubigen jener Friede sich zu aktualisieren hat, nämlich der *ἀγάπῃ*. Diese Deutung möchte sich als eine der Tendenz des Briefes am meisten entsprechende empfehlen, wobei wir am Schluss noch bemerken, dass die Auffassung der *ἀγ. μ. πίστ.*, als sei darunter die in guten Werken sich bethätigende Liebe zu verstehen, welche sich mit dem Glauben derartig verbinden solle, dass sie als die eigentliche Vorbedingung der Rechtfertigung erschiene (also Anbahnung von der katholischen Lehre von der *fides formata*), nichts ist als eine Eintragung eines verhärteten modernen dogmatischen Criticismus.

V. 24. *Die Gnade sei mit allen denen, welche lieben unsern Herrn Jesum Christum in Unvergänglichkeit* (ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ). Die einfache Segensformel am Schluss des Colosserbriefes (4, 18): ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν, ist hier in verallgemeinerter und erweiterter Umprägung gegeben. Nicht geringe Schwierigkeit bereitete das ἐν ἀφθαρσίᾳ den Erklärern, die es theils mit dem Hauptsatze (ἡ χάρις mit zu ergänzenden Verbum), theils mit ἀγαπώντων, theils mit τὸν κύρ. Ἰ. Χρ. verbunden haben. Wir halten die beiden ersteren Annahmen um deswillen für ausgeschlossen, weil sich keine Parallelstellen beibringen lassen, durch welche sich für ἀφθαρσία eine ethische (constantia, sinceritas, oder dgl.), oder rein zeitliche Eigenschaftlichkeit (perennitas) erweisen liesse. *Ἀφθαρσία* ist vielmehr diejenige, Dingen oder persönlichen Subjekten zukommende Zuständigkeit, in welcher sie vor der φθορά gesichert sind, mag jene ἀφθαρσία denselben von Natur eigenthümlich, oder ihnen durch eine göttliche Allmachtsthat verschafft sein (1 Cor. 15, 42. 50. 53. 54; Sap. 2, 23; 6, 19 f.; 4 Macc. 17, 12).

Unter diesen Umständen halten wir auch die an sich noch diskutabelste Deutung der Stelle, nach welcher hier von einer Liebe zu Christo die Rede wäre, die sich in der Sphäre der Unwandelbarkeit bewege, um deswillen für höchst gewagt, weil von einer Eigenschaft, wie es die Liebe ist, wohl gesagt werden kann: *οὐδέποτε πίπτει* (1 Cor. 13, 8), aber schwerlich, dass die Aktion des Liebens in einem Zustande versiere, wo sie der *φθορά* entzückt ist. Den erwähnten, in hohem Masse geschraubten Erklärungen von *ἐν ἀφθαρσίᾳ* entgeht man, wenn man die WW. mit dem persönlichen Objekt der Liebenden eng zusammenschliesst. Grammatisch ist diese Konstruktion gerade in unserem Briefe, wo wir mehrfach eine durch die Präposition *ἐν* ohne Wiederholung des Artikels an ein Substantiv angeheftete Näherbestimmung angetroffen haben (Eph. 2, 21—22; 3, 5; 4, 1; 5, 8. 26; 6, 2. 21) völlig unbedenklich. Aber auch sachlich giebt sie einen Sinn, der einem wichtigen Momente in der Tendenz des Eph.-Br. treffend entspricht. Der Verfasser will die göttliche Gnade mit den Christum Liebenden verbunden wissen, die principiell ihn nicht blos als Davidssohn *κατὰ σάρκα* erfassen, sondern als den sich in der Region der *ἐπουράνια* befindlichen, zur Rechten Gottes sitzenden *εἰς κύριος* (Eph. 1, 20. 21; 1, 3. 10; 4, 8), der bei P. als *κύριος τῆς δόξης* charakterisiert wird (1 Cor. 2, 8; vgl. 2 Cor. 3, 18; Phil. 3, 21; 4, 19; 2 Thess. 2, 14). Wird Christus als in der gedachten Zuständlichkeit der *ἀφθαρσία* existierend von der Liebe der Gläubigen umfasst, so ist damit auch die Erfüllung des Segenswunsches des vorigen Verses, rücksichtlich der den Brüdern von oben her zu vermittelnden *εἰρήνῃ* und *ἀγάπῃ* gesichert, insofern ja gerade in dem *erhöhten* Christus die die alte Menschheit in Trennung erhaltenden Momente beseitigt (Col. 3, 11; Gal. 3, 28) und damit der Friede innerhalb derselben principiell gesichert und das ausreichende Motiv zur wechselseitigen Bruderliebe gegeben ist. —

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

Fünfte Lieferungs Ausgabe

von

H. A. W. Meyer's

Kommentar über das Neue Testament.


In 70 Lieferungen je 1 Mark.

1.—6. Lieferung: Der Römerbrief von D. B. Weiss.

8. Aufl. 1891. (Einzelpreis in der Bandausgabe 8 Mark.)

In der Kartellzeitung akademisch-theologischer Vereine 1891 No. 2 schreibt Herr Prediger A. Boehm über diese neue Lieferungs Ausgabe:

„Als die Jubiläumsausgabe dieses Kommentars erschien, stand ich vor der Frage, ob ein Student gut thäte, dieses bewährte, aber anscheinend theuere Werk sich anzuschaffen. Da ich überzeugt war, dass ich später als Prediger und Katechet oft genug Veranlassung zu gründlicher Exegese haben würde, und da die Ausgabe in Lieferungen die Bezahlung wesentlich erleichterte, auch das Eintreffen der einzelnen Lieferungen in gewissen Zeitabständen zum fortlaufenden Studium des neuen Testaments anregte, so wagte ich die Anschaffung, und habe sie nicht bereut. Je länger ich den Meyer besitze, um so unentbehrlicher wird er mir. Viele klagen über die Breite und Schwerfälligkeit der Meyer'schen Exegese und wenden sich zu kurzgefassten Handbüchern. Die kurzgefassten Kommentare — vorausgesetzt, dass sie wie der neueste von Holtzmann-Soden auf der Höhe der Forschung stehen — in allen Ehren: sie mögen für eine fortlaufende Lesung treffliche Dienste leisten, aber gründliche Schriftforschung, das nothwendige Eingehen auf Einzelheiten, das liebevolle Verweilen bei jedem Verse werden sie nicht anregen. Wer als Student, wenn auch manchmal mit etwas Mühe, sich in Meyer's und seiner Mitarbeiter Eigenart hineingearbeitet hat, wird den Kommentar im Amte ungern entbehren. Ohne vollständigen Kommentar des Neuen Testaments sollte aber das Studirzimmer keines Kandidaten und Pastors sein. Die neue Ausgabe des Römerbriefes ist nun besonders geeignet, dem Studenten den erspriesslichen Gebrauch des Kommentars zu erleichtern. Die Auseinandersetzung mit abweichenden Ansichten ist grösstentheils in Anmerkungen verwiesen. Dadurch wird das Buch auch für eine weniger eingehende Exegese brauchbar, während die Möglichkeit gründlicher Forschung offen bleibt. Gleichzeitig ist die Aufzählung der Vertreter älterer Ansichten, die allerdings im Meyer'schen Kommentar oft zu einer leeren Namensaufzählung wurde, etwas gelichtet, auch der in früheren Auflagen etwas schwerfällige Satzbau ist wesentlich vereinfacht. — Schliesslich sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass Abnehmer des ganzen Werkes Theile, welche sie etwa sofort zum Studium gebrauchen, ausser der Reihe geliefert erhalten können.“

 Ein ausführlicher **Prospect** über diese Lieferungs Ausgabe wird auf Verlangen unentgeltlich gesandt, Lieferung 1—6 liefert jede Buchhandlung zur Ansicht.

Soeben sind erschienen:

Bornemann, Lic. W., Professor, Unterricht im Christenthum.

20 Bog. gr. 8. Preis 4 Mk. 40 Pf., geb. 5 Mk.

Ein Buch, das Dank den Empfehlungen der „Christlichen Welt“ und anderer Zeitschriften überaus schnell grosse Verbreitung bei Laien und Theologen gefunden hat.

Spitta, D. Fr., Prof. in Strassburg, zur Reform des evangelischen Cultus. 9 $\frac{1}{4}$ Bog. gr. 8. mit einer Abbildung im Text. Preis 2 Mk. 40 Pf.

„Wer immer für eine belebende und hebende Gestaltung unseres Kultus Sinn hat, der greife zu der Schrift; er wird sie nicht ohne mannigfaltige Klärung seines Urtheils und Erweiterung seines Blicks aus der Hand legen.“ (Evang. Gem.-Blatt f. Rheinland u. Westf. 1891. Nr. 5.)

Wendt, D. H. H., Prof., der Inhalt der Lehre Jesu. 44 $\frac{1}{4}$ Bog. gr. 8. Preis 12 Mk.

Bildet den II. (Schluss-) Band des Werkes: „Die Lehre Jesu“. — Band I, „Die evangelischen Quellenberichte über die Lehre Jesu“ ist i. J. 1886 erschienen. Preis 7 Mark.

Früher sind erschienen:

Christi Predigt an die Geister (1 Petr. 3, 19 ff.). Ein Beitrag zur Neutestamentlichen Theologie von **D. Fr. Spitta**, ord. Prof. in Strassburg. IV, 68 S. gr. 8. 1890. Preis 1 Mk. 50 Pfg.

Beiträge zur Jesaiakritik. Nebst einer Studie über prophetische Schriftstellerei. Von Professor **D. Fr. Giesebrecht**. IV, 220 S. gr. 8. 1890. 5 Mark.

Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht von **Richard Kabisch**, Lizentiat der Theologie. 1889. 176 S. gr. 8. Preis 4 Mk.

Gunkel, Herm., Lic. u. Privatdoc. d. Theologie, die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostol. Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie. gr. 8. 1888. Preis 2 Mk. 60 Pf.

Everling, Otto, Lic. d. Theologie, die paulinische Angelologie und Dämonologie. Ein biblisch-theologischer Versuch. gr. 8. 1888. Preis 2 Mk. 80 Pf.

Aus der **Theolog. Literaturzeitung**: „Eine höchst verdienstvolle Monographie, welche jenen bisher sehr vernachlässigten, scheinbar entlegenen, in Wirklichkeit aber höchst interessanten und durchaus nicht unwichtigen Theil der paulinischen Anschauungswelt mit richtiger Methode und in guter Darstellung behandelt.“

Der kleine Katechismus Dr. Martini Lutheri für die gemeine Pfarrherrn und Prediger nach Luthers Schriften ausgelegt und mit Auszügen aus Luthers Schriften versehen von **Th. Hardeland**, Pastor in Lüneburg. 1889. VI, 230 S. gr. 8. Preis 3 Mk. 60 Pf.

BS2695 .K5
Klopper, Albert, 1828-1905.
Der Brief an die Epheser.

BS
2695
K5
Klöppler, Albert, 1828-1905.
Der Brief an die Epheser. Göttingen,
Vandenhoeck & Ruprecht, 1891.
20lp. 22cm.

1. Bible. N.T. Ephesians--Commentaries.

CCSC/mmb

A 876

